دكتور علي عبد الفتاح المغربي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

دراسات عقلية وروحية
في
الفلسفة الإسلامية

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م



الفكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات يتصل فيها الماضى بالحاضر ويتأثر اللاحق بالسابق - وتمثل الفلسفة الإسلامية إحدى حلقات هذه السلسلة ، وقد كان لها دورها الفعال فى الفكر الإنسانى ، ولقد تأثرت بالثقافات والأفكار السابقة عليها ، فاطلع أهلها عن طريق الترجمة على ما أنتجته تلك الثقافات وما احتوته من فلسفات ، واستوعبوا ذلك كله وأخذوا منه ما أخذوا ، وردوا منه ما ردوا ، وابتكروا وأضافوا إليه ، وأصبح لها ما يميزها ، وكان لها تأثيرها الفعال والذى تعدى حدودها الجغرافية إلى مناطق أخرى من العالم ، ونفذت إلى أوربا وأخذ العلم العربى مكانه فى جامعات أوربا وأصبح يدرس فيها وكان له الصدارة أحيانا .

والفلسفة الإسلامية تنقسم إلى فروع هى فلسفة الفلاسفة ، وعلم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، وعلم التصوف ، وهذه الدراسة تحاول إعطاء فكرة عامة وموجزة عن هذه الفروع من خلال عرض نموذج من أبحاث كل فرع من فروع الفلسفة الإسلامية ، وبحسب تلك الموضوعات تنقسم هذه الدراسة إلى عدة فصول هى :

الفصل الأول : يتناول القضايا العامة للفلسفة الإسلامية ، كالشك فى وجودها وتسميتها ، وتعريف الفلسفة عند الإسلاميين ، وفروع الفلسفة الإسلامية ، وعوامل نشأتها .

الفصل الثانى : يعرض لأهم مباحث أصول الفقه وهو القياس الذى يمثل النظر العقلى عند الأصوليين ، وبحثنا فيه الحاجة إلى القياس وتعريفه ، وحجيته ، وعرضنا لموقف نفاة القياس والرد عليهم ، وعرضنا لأركان القياس وهى الأصل والفرع والحكم والعلة ، وذكرنا شروط هذه الأركان خاصة العلة ومسالكها النقلية والعقلية ، وذلك بإيجاز وبالقدر الذى يسمح به المجال ، ثم

عرضنا بإيجاز لموضوع الاجتهاد من حيث تعريفه ، وشروط المجتهد والدلالة على الاجتهاد ، ومراتب الاجتهاد ، ثم خاتمة البحث والتى تشير إلى ملامح النظر العقلى عند الأصوليين .

الفصل الثالث : يبحث عن أحد الموضوعات التى اعتنى بها علماء الكلام وهو مشروعية النظر العقلى فى الدين ، وذلك ليردوا على الذين عارضوا علم الكلام وقالوا بعدم مشروعيته ، لذا قام المتكلمون للرد على المنكرين ، وقاموا بإثبات النظر العقلى وضرورته فى الدين ، ثم عرضنا لطبيعة النظر العقلى عند المتكلمين وأبدينا بعض الملاحظات على ذلك النظر العقلى .

الفصل الرابع : يختص بأحد مباحث فلاسفة الإسلام وهو مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهى على رأس المسائل التى تميزت بها الفلسفة الإسلامية ، وشغلت بال الفلاسفة ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد ، وقد عرضنا لرد الفلاسفة على المنكرين للنظر العقلى فى الدين ، وإثبات أحقية النظر العقلى ، ونقدهم لمنهج المتكلمين ، ثم عرضنا لآراء كل من الكندى والفارابى ونماذج من آرائهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، أما ابن رشد والذى كان له اهتمام خاص بهذه المسألة فلقد ذكرناها بالتفصيل فى كتابنا عن « فلاسفة المغرب » .

الفصل الخامس : الفصول السابقة كانت خاصة بالاتجاهات والمباحث العقلية فى الفلسفة الإسلامية ، أما هذا الفصل والذى يليه خاص بالاتجاهات الروحية فى الفلسفة الإسلامية ، ولقد عرضنا فيه لمعنى التصوف والاختلاف فى معانيه ، وأيضا مصادره الأجنبية والإسلامية والتى تمثل مصدره الرئيسى ، ثم تتبعنا مراحل بدايته وتطوره .

الفصل السادس : وهو يعرض لمحات من الاتجاه الأخلاقى عند الصوفية ، وعرضنا فيه للأخلاق عند الصوفية والأخلاق عند الغزالى ، ولقد خصصنا هذا الفصل للأخلاق لأهميتها فى التصوف ، فلقد كان يسمى علما للأخلاق ، ولقد لازمت الأخلاق كل مراحل التصوف .

والهدف من هذه الدراسة - كما قلت - هو إعطاء فكرة عامة عن مباحث

فروع الفلسفة الإسلامية ، لذا فهى تتسم بالإيجاز دون الدخول فى التفصيلات ، حيث إن لكل فرع الكثير من المسائل المتصلة به والموضوعات التى يبحثها ، فهو علم قائم بذاته ، وتلك مشكلة حاولنا التغلب عليها بالاكتفاء بإعطاء نموذج من أحد الأبحاث لكل فرع ، لكى تساهم هذه الدراسات بالتعريف لبعض موضوعات وأبحاث الفلسفة الإسلامية فى فروعها المختلفة ، وتنوع نشاط العقل فى مجالات مختلفة ، ولقد حاولنا أن تكون هذه الموضوعات المختارة تمثل ما اختصت به الفلسفة الإسلامية وتميزت به ، بحيث إذا كنا نعزو للمسلمين فلسفة ، فإن هذه الموضوعات تمثل أحد خصوصيات تلك الفلسفة .

ولقد حاولت هذه الدراسة أن تجمع بين الاتجاهين العقلى والروحى فى الفلسفة الإسلامية ، وذلك لتغطى اهتمامات هذه الفلسفة ، وتشمل اتجاهاتها المتنوعة .

ولقد قسمنا هذه الدراسة إلى الدراسات العقلية وهى تدور حول مشكلة النظر العقلى فى الدين ، وكيف وجه كل فريق وأصحاب كل اتجاه أنظارهم العقلية فى الدين ، فنجد علماء الأصول (أصول الفقه) قد اتجهوا إلى الجانب العملى ليستخرجوا أحكاما يستنبطونها مما لم يرد به نص ، ونجد علماء الكلام قد وجهوا النظر العقلى إلى إثبات العقائد الدينية وحاولوا أن يثبتوا ضرورة النظر العقلى فى الدين ، وشاركهم الفلاسفة الذين حاولوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة اليونانية .

والقسم الثانى : وهو خاص بالدراسات الروحية واشتمل على البحث فى التصوف وإعطاء فكرة موجزة عن معناه ومصادره ومراحله ثم فصل عن الأخلاق عند الصوفية - وتلك إلمامة موجزة بمحتويات هذه الدراسة .

الجيزة يناير ١٩٩٥ **دكتور على عبد الفتاح المغربى**

الفصل الأول

مقدمات عامة

- الشك فى وجود الفلسفة الإسلامية وتسميتها ·
- تعريف الفلسفة·
- فروع الفلسفة الإسلامية·
- عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية ·

الفصل الأول

الشك في وجود الفلسفة الإسلامية وتسميتها

تعرضت الفلسفة الإسلامية لبعض الشكوك فى وجودها ، وأيضا فى تسميتها هل هى إسلامية أم عربية أم الاثنين معا ؟ - وتعددت وجهات النظر بإزاء تلك المشكلات ، ونعرض بإيجاز لبعض تلك الآراء ، مكتفين بمجرد الإشارة إليها ، لاقتناعنا بأن هذه المشكلات والآراء أصبحت تاريخية ، ولم تعد لها أهمية ، حيث إن معظمها قد كتب والدراسات حول تلك الفلسفة فى بدايتها ، ولم تستطع تلك البدايات أن تكشف عن هوية تلك الفلسفة أما الآن فلقد زاد الاهتمام بها وتنوعت الدراسات حولها ، واستطاعت تلك الدراسات الواسعة أن تكشف عن أوجه الفلسفة الإسلامية وفروعها ومدى أصالتها وتأثرها بغيرها من الثقافات اليونانية وغيرها من فارسية وهندية .

ونشير بإيجاز إلى تلك الآراء ، فبالنسبة إلى الشك فى وجود فلسفة إسلامية ، فنجد فريقا من الغربيين ينفون وجودها ، منهم من أرجع ذلك إلى أن القرآن يعوق النظر العقلى ، وكذلك تمسك أهل السنة بالنصوص ، وباقى طبيعة العرب القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام ، لذا لم يصنع المسلمون شيئا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو والذى كان له سلطانا كبيرا على عقولهم ، وطبقوا هذا المذهب الأرسطى على قواعد دينهم الذى يتطلب إيمانا أعمى ولقد شوهوا أيضا مذهب أرسطو(١) .

وهذا الرأى قد ذهب إليه « تنمان » وهو رأى خاطىء لأن القرآن يشجع على النظر العقلى وسوف نعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد . ولقد استفاد منه المسلمون فى إقامة تفكيرهم الفلسفى فى فروعه المختلفة ، بجانب العوامل والمؤثرات الأخرى ، بل إن « تنمان » نفسه يعترف بأن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مستكملا(٢) .

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٥

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٧

ومنهم من بنى شكه على أساس التعصب للجنس مثل « رينان » الذى رد كل قصور العقلية السامية وبالتالى العقلية الإسلامية عن الإبداع الفلسفى إلى استعداد فطرى طبيعى لإنتاج أمر واحد فى دائرة واحدة ، وهذا الشىء المنتج فى رأيه هو التوحيد[١] .

ووفقا لهذا فالعقلية السامية فى رأيه غير قادرة على التحليل والتركيب ونجد تعبيرا آخر عن نفس الفكرة عند « جوتييه » الذى يقول بأن عقلية العربى تعود إلى بيئته المتقلبة المتغيرة ، لذا لم يحاول العربى أن يبحث فى المسائل بنظرة موفقة مقارنة ويضعها فى وحدة متناسقة فلم يجمع ولم يقارن ولم يركب ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وتقارن ، وتركب ، وتصل بين الأضداد ، وأن تضع كل هذا فى وحدة متناسقة[٢] .

ولقد تعرضت هذه الآراء للنقد ، فلقد ذهب « دوجا » إلى أن هذه الأحكام ليست دقيقة وأنها تذهب إلى حد الشطط ، وذلك يرجع إلى سوء التحديد للفلسفة ، والجهل بما للعرب من مصنفات سوى شروحهم لمؤلفات أرسطو ، وأنهم ليسوا مجرد مقلدين لفلاسفة اليونان ، فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ، وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى[٣] .

كما أخطأ كل من رينان وجوتييه فى حصر فلاسفة الإسلام فى الجنس السامى فقط ، فإن منهم من هو من الجنس الآرى ، وعلاوة على ذلك فإنه يمكن القول بأن نظرية تفوق الأجناس والقوميات لا تقوم على أى سند علمى أو تاريخى ، بل لقد سقطت تلك النظريات التى سادت القرن التاسع عشر الميلادى .

ولقد عرض الشيخ مصطفى عبد الرازق لهذه القضية بالتفصيل ورد على القائلين بإنكار وجود فلسفة إسلامية ، وانتهى إلى القول بأن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، وأن فيها عناصر يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر من آراء هندوسية وفارسية ،

---

(١) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص٢٥ .

(٢) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص٢٧ .

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٧ ، ٢٨ .

ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها فى تأليف نسق فلسفى قائم على مذهب أرسطو ، مع تلافى باقى هذا المذهب من عيوب ونقص باختيار آراء من مذاهب أخرى ،وبالابتكار ، وظهرت أيضا أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة[1] .

فهو بذلك لا ينكر أثر العوامل الأجنبية فى الفكر الإسلامى وتطوره ، لكن هذه العوامل مهما يكن من شأنها ، فهى أحداث طارئة على الفكر الإسلامى ، صادفته شيئا قائما بنفسه ، فاتصلت به ، ولم تخلقه من العدم ، وكان بينهما تماذج أو تدافع ، ولكنها على كل حال لم تمح جوهره محوا[2] .

أما عن الشك فى التسمية ، فمن الباحثين من يقول إنها فلسفة عربية لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية ، وكان منهم من لم يكن مسلما ، كثابت ابن قرة ، وإسحاق بن حنين وفلاسفة اليهود ، وهؤلاء كانوا يكتبون مصنفاتهم بالعربية .

ومنهم من يقول بأنها فلسفة إسلامية ، لأن هذه الفلسفة ليست عربية لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامى ، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام .

والقول بأنها فلسفة عربية إنما هو رجوع إلى دعاوى التعصب الجنسى ، والإسلام قد جمع تحت رايته شعوبا شتى وأجناسا متعددة ، وقد ساهمت جميعها فى حركته الفكرية .

وإما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم فهذا ما يناقض التاريخ ، لأن المسلمين تتلمذوا لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ، واستمروا فى نشاطهم العلمى والفلسفى متآخين متعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

ولقد عرض الشيخ مصطفى عبد الرازق لهذه المشكلة بالتفصيل وعرض لكافة الآراء المختلفة قديما وحديثا ، وانتهى إلى أن الأرجح فى التسمية أنها

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٥

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٩٨

إسلامية ، وذلك لأن الإسلام ليس دينا فقط بل دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد وتباين المشتغلين بها قد تأثرت بالحضارة الإسلامية ، فهى إسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها ، وإسلامية فى غايتها وأهدافها، وإسلامية بما جمعه الإسلام من باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم .

كما أن أهلها قد وضعوا لها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا يجوز الخلاف فيه ، فابن سينا يعبر بكلمة « المتفلسفة الإسلامية » والشهرستانى بكلمة « فلاسفة الإسلام » وغيرهما قد استخدام كلمة « حكماء الإسلام » ، لذا تسمى « فلسفة إسلامية » كما سماها أهلها حيث إنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته[1] .

* * *

تعريف الفلسفة

وضع فلاسفة الإسلام عدة تعريفات للفلسفة لا تخرج فى معظمها عما وضعه فلاسفة اليونان من قبل ، ونختار من بين هذه التعريفات تعريفات أول فلاسفة العرب والإسلام وهو الكندى والذى كان له فضل أول واضع للمصطلح الفلسفى بين فلاسفة الإسلام ، فوضع رسالة بعنوان « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها »وهى تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم ، وتشمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها ، وأهم هذه التعريفات هى التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهروالصورة والأسطقس والأزل والمقولات والفلسفة ... الخ[2] .

ويذكر الكندى تعريف الفلسفة فيقول « حدها القدماء بعدة حروف :

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٠ - ٣٠ حيث عرض بالتفصيل لتلك المشكلة ولقد أوجزنا رأيه .

(٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة تحقيق رسائل الكندى الفلسفية ص١٨ - ١٩.

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة لأن « فيلسوف » هو مركب من «فلا» ، وهى محب ، ومن « سوفا » ، وهى الحكمة ·

(ب) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان ، وأرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة ·

(جـ) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت والموت عندهم موتان ، طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثانى إماتة الشهوات ·

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة ، فقالوا صناعة الصناعات وحكمة الحكم ·

(هـ) وحدوها أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ·

(و) فإما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، آنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[1] وهذه التعريفات مأثورة عن الفلاسفة اليونانيين مثل فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وتركز هذه التعريفات على عدة أمور منها تهذيب الأخلاق ودور الفلسفة فى ذلك وأيضا معرفة النفس الإنسانية وأبعادها ، وهى أولى بالمعرفة من الأشياء الطبيعية ، وأيضا حقيقة الفلسفة وشمولها وعلاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها فهى صناعة الصناعات وحكمة الحكم ، وأيضا الموضوع الحقيقى للفلسفة أنها معرفة الأشياء فى ذاتها وليس مطلبها الحقائق الظاهرة الجزئية ، ويرى الأستاذ الدكتور أبو ريدة - أن ذلك التعريف الذى اختاره الكندى للفلسفة دون أن يشير إلى القدماء ، هو ذلك التعريف المختصر الجامع على طريقة الكندى فى الحد الموجز : « الفلسفة هى « علم الأشياء بحقائقها » ، وهذه الحقائق كلية ، والفلسفة من حيث هى هكذا شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو الفلسفة الأولى ، أى علم العلة الأولى ، أو هى كما يقول الكندى « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » وهذا

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ص١٧٢ - ١٧٣

الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه ، والفيلسوف التام هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف ، وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه[١] .

والحق الأول عند الكندى هو البارى سبحانه ، ويقول الكندى فى ذلك إن فى علم الأشياء بحقائقهـا علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وكل علم نافع ، وهذا ما أتت به الرسل[٢] .

ونشير بإيجاز إلى تقسيم الكندى للفلسفة فيذكر ابن نباتة من كلام الكندى فى الفلسفة « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع ، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ،وإما علم ما ليس بذى هيولى ، وهو إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها ، فأما ذوات الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ، وإما ما ليس بذى هيولى فهو إما أن يتصل بالهيولى ، ولكن له انفرادا بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم الربوبية »[٣] .

ولقد فصل الكندى القول فى العلوم الرياضية ، وبين أهميتها وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى ، بل على المنطق نفسه ، وأضاف إلى تصنيف أرسطو للعلوم القائم على المشاهدة الحسية من جهة وعلى البرهان

---

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة تحقيق رسائل الكندى ص٤٢ ـ ٤٤ وأيضا د . أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ص٢٧٤ ـ ٢٧٥

(٢) د . أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ص٢٨٠ .

(٣) د . محمد عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة تحقيق رسائل الكندى الفلسفية ص٤٦ ، ٧٦ وانظر ذلك بالتفصيل د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ص١٤ – ٢٥ ، وأيضا ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١١٢ .

العقلى من جهة أخرى ، علم المسلمين الخاص بهم والقائم على القرآن المنزل على نبيه وحيا من عند الله تعالى[1] .

وعن هذا العلم الإلَهى يقول الكندى فى رسالته « كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة حين يتحدث عن مرتبة العلم الإلهى فيذكر أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله وتعالى علوا كبيرا أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وإلهامه ورسالاته ، فإن هذا العلم خاصة للرسل »[2] ويظهر من هذا منزعه الدينى .

* * *

فروع الفلسفة الإسلامية

يذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق نقلا عن كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » لحاجى خليفة - فروع الفلسفة الإسلامية واتصال بعضها ببعض ، وبيان ذلك أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بماله من صفات الكمال والتنزه عن النقصان ، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة ، وبالجملة معرفة المبدأ والميعاد ، والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين : أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال ، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات ، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون ، وإلا فهم الحكماء المشاءون ، والسالكون إلى الطريقة الثانية إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون[3] .

ولقد تحدث ابن خلدون عن الصلة بين العلوم الفلسفية ، وعلم الكلام وعلم التصوف وكذلك علم أصول الفقه .

---

(١) د . أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ص٩٩ - ١٠٠ .

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ص٣٧٢ - ٣٧٣

(٣) نقلا عن كتاب: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص٦٩ .

فلقد ذكر اختلاط علم الكلام بالفلسفة فقال « ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع ومن جاء بعده»[١] .

وذكر أيضا عن التصوف وصلته بالفلسفة ، أن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة ... ويقول فى موضع آخر « والذى يظهر من كلام ابن دهقان فى هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء فى الألوان ، من أن وجودها مشروط بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه»[٢] .

وهناك ما يعرف بالتصوف الفلسفى الذى يقابل التصوف السنى ، ولقد تأثر هذا الاتجاه كثيراً بالفلسفة ومن ممثليه ابن عربى وابن سبعين وغيرهما .

وعلم أصول الفقه له اتصال وثيق بالفلسفة حيث إنه مثل المنطق ، حيث إنه يعنى بالأحكام الكلية العامة ووضع قواعد الاستنباط لهذه الأحكام الشرعية الكلية[٣] فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ فى التفكير .

ولقد ذكر ابن خلدون صلته بالفلسفة حيث إنه يضم علم الجدل والخلافيات ، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق[٤] .

وبعد هذه الإشارات يمكن القول بأن فروع الفلسفة الإسلامية تضم : فلاسفة الإسلام والمتكلمين والمتصوفة والأصوليين ، أى أنها تشمل فلسفة الفلاسفة ، علم الكلام ، التصوف ، وأصول الفقه .

* * *

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص٤٣٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص٤٤٤ - ٤٤٥ .

(٣) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ص٢ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص٤١٨ وما بعدها .

عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية
١ - القرآن الكريم

١ - يعد القرآن الكريم مصدرا أساسيا للفكر الإسلامى فى شتى مظاهره المختلفة ، فلقد اعتمد عليه المفكرون الإسلاميون بمختلف نزعاتهم واتجاهاتهم ونشاطهم ، فلقد حاول المتكلمون وعلماء اللغة والفقهاء والمحدثون والمفسرون والفلاسفة والصوفية وغيرهم أن يجدوا سندًا من القرآن الكريم لعلومهم وأبحاثهم التى اشتغلوا بها(١) .

وحاول أصحاب النزعة العقلية فى الفكر الإسلامى بفروعه المختلفة أن يجدوا فى القرآن الكريم مبررا للعقل ، وفى الواقع أننا نجد فى كثير من الآيات القرآنية مناصرة للعقل ودعوة إلى استخدامه ، بل وجعله سبيلا للإيمان بالله تعالى ، وهذا يجعلنا نتعرض بإيجاز إلى دعوة القرآن للنظر العقلى لنتبين ملامحها وطبيعتها وحدود استخدامها وطريقة القرآن فى مجادلة خصوم الدعوة . وسوف نعرض فيما يلى بإيجاز إلى ذلك كله وغيره ،وإيراد أمثله كنماذج :

٢ - نجد أن أول آية نزلت من القرآن الكريم فيها إشادة بفضل القراءة والكتابة والعلم ، يقول تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ . خَلَقَ الإنسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ . الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الإنسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ ﴾(٢) .

ففى هذه الآيات التى افتتح الله تعالى كلامه إلى رسوله إخبار بأن كمال كرم الله لعباده هو أن منحهم ملكة القراءة والكتابة والعلم ، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم ، وإشارة إلى ما يدل على معرفته تعالى عقلا ، وتنبيه إلى فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة ، يقول الزمخشرى فى تفسيره لهذه

---

(١) يذهب (فيليب حتى) فى كتابه **Islam A way of life** إلى أن القرآن لم يضع أساس الدين والأخلاق والحياة المثالية فحسب ، بل أيضا استقى المسلم منه اللغة والعلوم والعقيدة والتشريع . P . 27 .

(٢) العلق . آية ١ - ٥ .

الآيات بأن الله تعالى نبه على فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التى لا يحيط بها إلا هو ، وما دونت ولا قيدت الحكم ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة ولولا هى لما استقامت أمور الدين والدنيا ، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله ولطيف تدبيره دليل إلا أمر القلم والخط لكفى به . ويرى الإمام محمد عبده أن فى هذه الآيات التى هى أول خطاب إلَهى وجه إلى النبى ﷺ ، تنبيه إلى المسلمين بالنظر وتمزيق الحجب التى حجبت عن أبصارهم نور العلم وكسر تلك الأبواب التى غلفها رؤساؤهم وحبسوهم بها فى ظلمات من الجهل(١) .

ويذكر القرآن الكريم فى مواضع أخرى تلك النعمة التى أنعم الله بها على الإنسان ، فلقد أنعم عليه بالوحى وهو القرآن ، وأنعم عليه بالعقل ، وهذا ما يميزه عن الحيوان ، يقول تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ . عَلَّمَ الْقُرْآنَ . خَلَقَ الإنسَانَ . عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾(٢) .

ونجد القرآن فى موضع آخر يشير إلى أهميـــة القلم وفضله وهو أداة العلم ، فيقسم ، والقسم لا يكون إلا على شىء جليل ذى قدر ، يقول تعالى ﴿ نَ ، وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾(٣) ويقول الزمخشرى فى تفسيره « أقسم بالقلم لما فى خلقه وتسويته من الدلالة على الحكمة العظيمة ولما فيه من المنافع والفوائد التى لا يحيط بها الوصف »(٤) .

٣ - نجد أن الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العقل والإشادة به ، والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه تند على الحصر ، وقد ورد ذكر العقل فى القرآن فى صيغ عديدة ، فتارة بلفظ القلب أو الفؤاد ، وتارة فى صيغة أفعال بلفظ المفرد او بلفظ الجمع مثل : يعقلون - يفقهون - يتفكرون -

---

(١) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ٢٧٠ ، البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ٢ ص٥٦٧ ، محمد عبده : تفسيره جزء عم ص١٢٣

(٢) الرحمن آية ١ - ٤ .

(٣) القلم آية ١

(٤) الزمخشرى الكشاف جـ ٤ ص ١٤

ينظرون - يبصرون - يعتبرون - يتدبرون - يعلمون - يتذكرون ، وتارة أخرى فى صيغة : أولى الألباب أو أولى الأبصار أو أولى النهى ، فقد أراد القرآن أن يعبر بذلك عن الوظائف العقلية التى أراد الله للعقل الإنسانى أن يمارسها فى هذا الوجود[1] .

وورود هذه الصيغ العديدة للعقل فى القرآن إشارة إلى استخدام ملكاته ووظائفه المتعددة وعدم إهمالها أو تعطيلها .

٤ - أمر الله تعالى باتباع حجة العقل ، واستخدام القياس والحكم بالنظائر والأمثال ، فقال تعالى ﴿ فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار ﴾[2] وقال تعالى ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[3] وقال تعالى فى الأمر باتباع حجة العقل : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ ، أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾[4] .

كل هذه الآيات وغيرها تأمر الإنسان باتباع حجة العقل ، والاعتبار والاستبصار ورد الشىء إلى مثله ، أو الحكم له بحسب نظيره ، وهذا يعنى اتباع حجة العقل والأدلة العقلية .

٥ - ولقد نهى القرآن عن اتباع التقليد أو الظن أو اتباع أهواء النفس ، وتلك أمور تعوق الإنسان عن الوصول إلى الحق ، فقال تعالى فى نفى التقليد ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ، أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾[5] وقال تعالى فى العيب على العلم الظنى ، والدعوة إلى ضرورة طلب اليقين قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾[6] . وقال فى النهى عن اتباع الهوى وهذا ينفى وجود العقل ،

(١) د . محمود حمدى زقزوق : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٧ - وسيرد ذكر بعض الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العقل من خلال ذلك العرض .
(٢) الحشر : آية ٢ . (٣) النساء : آية ٨٣ .
(٤) الذاريات : آية ٢١ . (٥) المائدة : آية ١٠٤ . (٦) الجاثية : آية ٢٤ .

ويجعل الإنسان كالحيوان بل أضل يقول تعالى . ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً . أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ، إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾[1] .

وإذا تخلص الإنسان من التقليد والظن واتباع الهوى فإنه يصل إلى الحق ، ويذعن لسلطان العقل وحده الذى يوصل إلى الحقيقة ، وفى ذلك أيضا نص على أن وسيلة العلم هى الاستنباط والاستدلال ، وهما طريق العقل فى المعرفة الصحيحة ، وذلك بجانب الوحى .

٦ - والقرآن يدعو الإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية ، وممارسة الوظائف العقلية ، فلقد منحه الله العقل ، وتعطيله يعد تعطيلا للحكمة الإلَهية التى أرادها الله من خلق العقل ، فهو كسائر الحواس التى خلقت كل حاسة منها من أجل وظيفتها ولا يجوز تعطيلها عن أداء وظيفتها . فكذلك العقل لا يجوز تعطيله أو تخليته عن وظيفته .

وعلى هذا فإن ممارسة الوظائف العقلية هى فريضة فى الإسلام ، « وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبا دينياً فى الإسلام ، فإنها من ناحية أخرى مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسئل عن استخدامه لباقى وسائل الإدراك الحسية[2] ، وفى ذلك يقول القرآن : ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾[3] .

٧ - ولقد رفع الله تعالى درجات العلماء الذين يستخدمون عقولهم ، وحط من درجات أولئك الذين يعطلونها ، يقول الله تعالى فى شأن ارتفاع الإنسان بفضيلة العلم : ﴿ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾[4] . ويقول فى شأن أولئك الذين يعطلون عقولهم وأنهم

---

(١) الفرقان : آية ٤٣ - ٤٤ .

(٢) د . محمود حمدى زقزوق : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص٨ .

(٣) الإسراء : آية ٣٦ .

(٤) المجادلة : آية ١١ .

فى أدنى الدرجات ، بل أحط درجة من الحيوان ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَيَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا ، أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾(١) .

وهذا يعنى ضرورة استخدام الإنسان لعقله ، بل إن فضله إنما يكون بمدى استخدامه لعقله ، فإذا كان الناس متساوون من حيث الخلقة إلا أنهم متفاضلون من حيث استخدامهم للعقل ، بل إن ذلك الاستخدام هو الذى يحقق معنى إنسانيتهم وتميزهم عن غيرهم ، أما تعطيل ذلك الاستخدام فهو نفى لإنسانيتهم بل وجعلهم كالحيوانات التى لا تعقل بل هم أضل ، لأن الحيوانات لا تملك العقل فتستخدمه ، أما أولئك فهم يملكون العقول ولا يستخدمونها .

٨ - يمكننا أن نستخلص منهج القرآن فى المعرفة من الآية التى سبق أن ذكرناها « الأعراف ١٧٩ » وهو يقوم على الحسن والعقل معا ، فهو يستند على الواقع الحى المشاهد ثم تجاوز ذلك المحسوس إلى المعقول ، وقد يتضح ذلك المنهج بصورة أوضح فى حث القرآن للإنسان أن يبحث فى عالم الطبيعة وعالم النفس ، وذلك فى قوله تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنفُسِهِمْ ﴾(٢) .

ففى هذه الآية دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به ، وتتجلى فيها النظرة الواقعية ، وهذه الروح التجريبية فيما يرى د . محمد إقبال « هى فى مقابل روح البحث النظرى المجرد فى الفلسفة اليونانية »(٣).

ولقد احتوى القرآن على كثير من آيات الله الكونية ، وحث على النظر فيها ، منها قوله تعالى : ﴿ اللهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ، وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ، كُلٌّ يَجْرِى لأَجَلٍ مُسَمًّى ، يُدَبِّرُ الأَمْرَ ، يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ . وَهُوَ

(١) الأعراف آية ١٧٩

(٢) فصلت آية ٥٣

(٣) محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص١٤٦

الَّذى مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فيهَا رَوَاسىَ وَأَنْهَارًا ، وَمِن كُلِّ الثَّمرَاتِ جَعَلَ فيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْن ، يُغْشى اللَّيْلَ النَّهَارَ ، إنَّ فى ذَلكَ لآيَاتٍ لقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَفى الأَرْضِ قطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ منْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخيلٌ صنْوَانٌ وَغَيْرُ صنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحدٍ وَنُفَضلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فى الأُكُلِ ، إنَّ فى ذَلكَ لآيَاتٍ لقَوْمٍ يَعْقلُونَ ﴾[١] .

ويذكر القرآن وهو يعرض تلك الحقائق الكونية المشاهدة أن من لم يستعمل عقله لإدراك هذه الحقائق والتأمل فيها ، فهو ظالم لنفسه ، فهو قد عطل عقله عن النظر والتأمل فى الكون يقول تعالى ﴿ اللهُ الَّذى خَلَقَ السَّموَاتِ والأَرْضَ وَأَنزلَ منَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرجَ بِهِ منَ الثَّمرَاتِ رزْقًا لَّكُمْ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لتَجْرِىَ فى البَحْرِ بِأَمْرِهِ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ . وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دَائبَيْنِ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ والنَّهَار . وآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ، وَإن تَعُدُّوا نعْمَةَ الله لا تُحْصُوهَا ، إنَّ الإنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾[٢] .

ويتحدث القرآن عن خلق الله تعالى للإنسان فى أكثر من آية منها قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ من نُّطْفَةٍ ثُمَّ منْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرجُكُمْ طفلاً ثُمَّ لتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لتَكُونُوا شُيُوخًا ، وَمنكُم مَّن يُتَوَفَّى من قَبْلُ ، وَلتَبْلُغُوا أَجلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقلُونَ . هُوَ الَّذى يُحْيِى وَيُميتُ ، فَإذَا قَضَى أَمْرًا فَإنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[٣]

ويقول أيضا : ﴿ هُوَ الَّذى يُصَوِّرُكُمْ فى الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ، لاَ إلَهَ إلاَّ هُوَ العَزيزُ الحَكيمُ ﴾[٤] .

---

(١) الرعد : آية ٢ - ٤ .
(٢) إبراهيم . آية ٣٢ - ٣٤
(٣) غافر : آية ٦٧ - ٦٨ .
(٤) آل عمران . آية ٦

إن تتبع الآيات القرآنية التى وردت بخصوص خلق الكون وخلق الإنسان أمر لا يتسع له هذا المجال ، وإنما اكتفينا بإيراد نماذج فقط .

ومقصد القرآن فى ذلك كله أن يبين أن ذلك كله من خلق الله تعالى ويقرر هذا فى دليل موجز وقوى ، فيقول تعالى ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ . أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، بَلْ لاَّ يُوقِنُونَ ﴾[1] .

٩ - لقد أقام القرآن الإيمان بالله تعالى على أساس الدليل والبرهان ، وطالب معتنقيه بضرورة التأمل فى المعجزة الكونية الظاهرة ، ولقد رد أكثر من مرة على أولئك الذيم يطالبون بمعجزة خارقة للطبيعة ، كأن ينزل عليهم الملائكة أو ينزل عليهم كتاب من السماء فيلمسوه بأيديهم ، أو يريدون علامات أو آيات تصعقهم وتسحقهم بشدة ، وكلما أرادوا علامات خارقة للطبيعة ، كان القرآن يلفت أنظارهم إلى الطبيعة الظاهرة ، وينبههم إلى أنهم إن لم يدركوا الله فى آثاره الطبيعيـة الظاهرة العادية ، فكيف يتسنى لهم إدراكه فى الآثار الخفية الشاذة .

إن القرآن يحول أنظار الإنسان من البحث فى الأمور الخارقة للطبيعة إلى الأمور الطبيعية التى تقود إلى فهم الحياة[2] .

القرآن بذلك يريد أن ينتقل بالإنسان من مرحلة الإيمان عن طريق المعجزة الحسية وحدها الخارقة للطبيعة ، التى تبهر أنظار من يشاهدها ، إلى طريق الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان ، وعلى لفت الأنظار إلى الواقع المحسوس ، وإلى أن المعرفة تبدأ من المحسوس ، وقدرة العقل على تحصيل

---

(١) الطور : آية ٣٥ - ٣٦ .

(٢) Khalij . : Islamic Idealogy P. 27 - 28 .

والآيات التى تنهى عن طلب الخارق للطبيعة كمعجزة هى قوله تعالى ﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِن آيَة مِنْ آيَات رَبِّهِمْ إلا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴾ ، ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ ، ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُم آيَةٌ لَيُؤْمِنُن بِهَا ، قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ الله ، ومَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُون ﴾ الأنعام الآيات ٤ ، ٧ ، ١٠٩

ذلك المحسوس واستيعابه هو الذى ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس، فمعرفة الله تعالى تكون عن طريق معرفة آثاره الظاهرة فى الطبيعة ، والتأمل فيها ، ومعرفة ما فى العالم الخارجى من نظام واتساق يدل على مدبر حكيم عليم ، وأيضا تأمل النفس وأحوالها ، وتطور خلق الإنسان وتعدد مراحلها ، ولكل مرحلة منها خصائصها ، كل ذلك يدل على أن ذلك كله بيد الله الخالق ، العليم بخلقه والذى أعطى لكل شىء قانونه ونظامه الذى يسير بمقتضاه .

١٠ - وإذا كان القرآن قد احتوى على كثير من الآيات الكونية ، ودعى إلى النظر والتأمل فيها ، ودعى إلى العلم الطبيعى ، إلا أنه كتاب عقيدة وليس كتابا فى العلم الطبيعى ، لذا فإن من غير المعقول أن ننشد تفاصيل العلوم فى القرآن[١] ، بل إن خير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ، ولا يتضمن حكما يشل حركة العقل فى تفكيره ، وكل هذا مكفول للمسلم فى القرآن لأنه يجعل التفكير السليم والنظر الصحيح إلى آيات خلقه وسيلة من وسائل الإيمان بالله[٢] .

ومن هنا يكون من الخطأ أن يطلب من كتب العقيدة أن تطابق مسائل العلم ، وذلك لاختلاف طبيعة كتاب العقيدة وطبيعة العلم ، فكتاب العقيدة ثابت لا يتغير ، وهو وحى الله تعالى إلى البشر ، أما العلم فمتغير غير ثابت ، فالنظريات العلمية فى تغير ، وهى تتوقف على مجهودات الإنسان ومحاولاته ، وإذا ربطنا القرآن بالنظريات العلمية ، فإننا بذلك نجعل تلك النظريات العلمية مقياسا لصحة العقيدة ، وهذا خطأ كبير ، « إنما حسب العقيدة الصالحة أنها تنهض بالعقل ولاتصده عن العلم »[٣] .

---

(١) Seyyed Hossein : Ideals and relaities of Islam . p. 50

(٢) العقاد : الفلسفة القرآنية ص١٣ .

(٣) العقاد: الفلسفة القرآنية ص٦ وقد ذكر الأستاذ العقاد أنه ينبغى أن نستفيد من النظريات العلمية دون أن نقحمها على القرآن الكريم أو تعتقد أن القرآن الكريم مطالب بموافقتهـــا كلـما تغيرت من زمن إلى زمن ومن تفكير إلى تفكير نفس المصدر ص١٧٤ .

وإذا كان القرآن يدلنا على بعض الحقائق العلمية ، فإن الحقيقة العلمية ثابتة ولا تتغير ، أما النظريات العلمية فهى فى تغير مستمر

١١ - القرآن يذكر الوحى الإلَهى مقرونا إلى « الحكمة » كأنها مرادفة للوحى أو ثمرة لفهمه والتفكير فيه ، بل إن القرآن يعتبر نفسه « ذكرا » و« هدى » و « نورا مبينا » و « فرقانا » بين الحق والباطل ، فالقرآن ليس كتاب دين فحسب ، بل هو كتاب علم وحكمة وهو « ذكر حكيم » فيه من حيث هو وحى إلَهى تعليم إلَهى يعطى للناس ، به يعلمون من الحقائق مالم يكونوا يعلمون ، وهذا يعنى التفكير فيه لفهمه ، واستنباط آراء منه ، ولقد وجد علماء الإسلام وحكمائه على تنوع ميادين بحثهم فى آيات القرآن مادة علمية وفلسفية يقتبسونها فى مصنفاتهم ، أو شعارا لهم فى بحثهم ، أو معانى يستمدونها ، أو أدلة يستخرجونها[١] .

ولقد استعمل القرآن الحكمة بمعناها اللغوى ، أى العلم النافع والفقه فى شؤون الحياة بتعرف الحق فيها وإمضائه[٢] ، فهو يشجع على المعنى العملى للحكمة ، ولقد استعمل المعنى النظرى للحكمة وهو الخاص بالجدل فى العقائد بقدر محدود .

١٢ - حديث القرآن عن الحقائق على نحو يثير البحث فهو أحيانا يتكلم على سبيل الحقيقة ، وأحيانا على سبيل المجاز ، وهو أحيانا يتكلم عن الشىء فى ذاته وأحيانا يتكلم عنه من حيث علاقته بغيره ، وأحيانا يشير إلى العلة الأولى تارة وإلى العلل القريبة تارة أخرى[٣] .

١٣ - القرآن يشتمل على آيات محكمات وأخر متشابهات ، يقول الله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾[٤]

---

(١) د . محمد عبد الهادى أبو ريدة نصوص فلسفية عربية ص٢
(٢) مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص١١٨ ١١٩
(٣) د محمد عبد الهادى أبو ريدة نصوص فلسفية عربية ص٢
(٤) آل عمران آية ٧

ولقد اختلف فى معنى المحكم والمتشابه ، ودون دخول فى تفصيل ذلك الخلاف ، فإن المعنى الغالب للمحكم هو ما لا خلاف عليه ، والمتشابه هو الذى اشتبه معناه على الناس فاختلفوا فيه ·

ويرى بعض علماء الكلام أن العلة فى وجود المحكم والمتشابه فى القرآن هى ضرورة النظر والتأمل فى القرآن لمعرفة المحكم والمتشابه وأن ذلك باعثا للتفكير والنظر[١] .

١٤ - إن القرآن نص مقدس لا يقـارن بأى شكل من أشكال كتابة البشر ، إنه رسالة إلَهية بلغة بشرية، فهو لا يشبه مصنفات التصوف والمنطق ، لكنه يحوى التصوف والمنطق ، وإنه ليس شعرا ومع ذلك فهو يحوى أقوى الشعر وأعظمه[٢] .

وهذا يعنى خلوص القرآن من قيود الشعر والسجع ، فهو لهذا يوحى إلى حد كبير بتفكير منهجى فى المسائل التى يتناولها ، صراحة أو إشارة أو رمزا، والفاصلة التى تختتم بها الآيات ليست فى شىء من القافية فى الشعر التى تتكرر وتلتزم فى القصيدة كلها ، والشاعر مقيد بالتزام القافية ، لذا يعسر عليه أن يتابع فكرته على النهج المنطقى ، أما الفاصلة فى القرآن فإنها ليس من الضرورى أن تنتهى بها الفكرة بل إنها لتسمح بمتابعة الفكرة الواحدة فى جملة آيات معا[٣].

فالقرآن بذلك لا يتقيد بصيغ فنية معينة ولا بقواعد منطقية معينة ، لكنه يعلو على تلك الصيغ والقواعد فى منهجه العقلى ومخاطبته لكافة عقول البشر على اختلاف أنواعها ، وتنوع درجات تصديقها ·

وعلاوة على ذلك فإن لغة القرآن تغاير لغة الفلسفة ، فمصدر لغة القرآن الوحى الإلَهى ، وهو ثابت غير متغير ولم يطرأ عليه تغيير أو تحريف ، أما لغة

---

(١) انظر على سبيل المثال الماتريدى : التوحيد ص٢٢١ - ٢٢٣ ، والزمخشرى من المعتزلة فى تفسيره الكشاف جـ١ص٤١٢ ، والرازى من الأشاعرة تفسير جـ٢ص٧ ١

(٢) Seyyed Hossein : Ideals and realities of Islam P, 47

(٣) د محمد يوسف موسى القرآن والفلسفة ص٥٢ ٥٣ نقلا عن ماسينون

الفلســـفة فهى متغيرة ، وذلك لأنهــا تختلف موضـــوعا وغاية ومنهجا ، والفلسفات متنوعة ، وأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن أفكارهم ، ولا يتقيدون فيها إلا بما يرون أنه يساير المنطق ويتمشى مع العقل ، وعلى هذا فإن لغة القرآن فى ثباتها وعدم تطورها تختلف عن لغة الفلسفة التى تتطور مع تطور الفلسفة واتجاهات أصحابها .

فلغة القرآن الكريم لا تعارض بين معانيها ومنطق العقل ، ولكنها بمعانيها لا تشكل فى نهاية المطاف كتابا فى المنطق أو فى غيره من العلوم إن الهدف الذى ترمى إليه هو هداية البشر وليس وضع أسس العلم أو الفن أو الفلسفة[1] .

* * *

٢ - عامل الترجمة

عندما توسعت الفتوحات الإسلامية وشملت أقطارا عديدة من البلدان ، كانت تلك الأقطار ذات حضارة فكرية متعددة وحدث الاحتكاك الفكرى بين المسلمين وأصحاب تلك الحضارات ، وبعبارة أخرى حدث اتصال بين الإسلام وتلك الحضارات حيث اطلع المسلمون بعد نقل تراث تلك الحضارات إلى اللغة العربية ، على تلك الحضارات وكان لهذا الاتصال أثره الذى يتضح فيما قبله المسلمون من تلك الأفكار والعلوم التى اطلعوا عليها أو فيما رفضوه وردوا عليه من تلك الأفكار والعلوم وعدوه مخالفا لعقيدة الإسلام .

ولكى نتبين حركة الترجمة علينا أن نشير فى إيجاز إلى الطريق الذى عرف منه المسلمون تلك العلوم ومرت به حركة الترجمة ، ثم الإشارة إلى دور الترجمة وأهم الشخصيات التى قامت بها ، وكذلك الإشارة إلى أهم الموضوعات التى ترجمت ، وسوف نتحدث عن ذلك بإيجاز .

لقد انتقل التراث اليونانى إلى الشرق ، وانتشرت مراكز البحث الفلسفى فى البلاد التى فتحها المسلمون ، فنجد مكتبة الاسكندرية قد امتد نشاطها وقت

(١) د . توفيق الطويل : قضايا من رحاب العلم والفلسفة البحث الرابع بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة ص ١٥٥ إلى ١٩٤ وانظر أيضا د محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن

فتح العرب لمصر ، وقد كانت المدرسة اليونانية الوحيدة فى البلاد التى غزاها العرب فى دفعتهم الأولى ، ولقد أثبت « ماكس مايرهوف » كذلك قصة إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية[1] - ولا يستبعد أن تكون مكتبة الإسكندرية قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب .

ولقد نفذت المعارف اليونانية إلى الشرق قبل الإسلام وذلك فى المناطق التى تتكلم السريانية والفارسية ، فكانت مدرسة الرها ونصيبين وبعض المدارس التى كانت موجودة فى الأديرة ، ولقد كان معظم التعليم فى هذه المدارس تعليما دينيا يتصل بالنصوص المقدسة لكنه كان يوجد تعليم آخر يتصل بالأمور الدنيوية ، وكان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو[2] ومدرسة حران وهى قريبة من الرها كان لها مكان خاص وخاصة بعد الفتح العربى . واتصلت وثنية السابقين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهبين الفيثاغورى الجديد والأفلاطونى الجديد .

وكان الحرانيون وهم يسمون بالصابئة على اتصال وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر (الثانى والرابع من الهجرة)، وكان لهم دور فى الترجمة .

ومدرسة جنديسابور التى أسسها كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩م) فى فارس وكانت معهدا للدراسات الفلسفية والطبية ، وقدا استقبل كسرى سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الجديد بعد هروبهم ، بعد أن أغلق جوستنيان مدرسة أثينا عام ٥٢٩م .

وعندما فتح المسلمون بلاد الفرس ونقلوا معارفها كان من بين ما نقلوه هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

ولقد قام السريان بدور الترجمة لهذا التراث اليونانى من اليونانية إلى السريانية منذ القرن الرابع الميلادى حتى القرن الثامن الميلادى ، وترجموا مجموعات من الحكم الأخلاقية وصبغوها بصبغة مسيحية ولكنهم ترجموا

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد ترجمة د . عبد الرحمن بدوى فى كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص٣٧ ٣٨

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٧

الكتب المنطقية والطبية والطبيعية بأمانة ، ولم تكن الفلسفة التى ترجموها يونانية قديمة وإنما كانت مخلوطة بشرح الأفلاطونية الحديثة ، وعرفوا كتب أرسطو ممزوجة بشروح المتأخرين من الأفلاطونية الحديثة .

وهذه الفلسفة التى ترجمها السريان عرفها المسلمون ، وذلك بعد أن أفتى يعقوب الرهاوى بأنه يجوز للقسس المسيحيين أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين[1] .

ولقد بدأت حركة الترجمة لهذا التراث إلى العربية فى عهد خالد بن يزيد ابن معاوية الذى يسميه « ابن النديم » حكيم آل مروان ويذكر أنه أمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر ،وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصيغة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى ، وهذا أول نقل فى الإسلام من لغة إلى لغة[2] .

ولقد توالت حركة الترجمة إلى اللغة العربية وازدهرت أيام العباسيين ، ويقسم « سانتلانا » الأدوار التى مرت بها هذه الحركة إلى ثلاثة أدوار :

الدور الأول : يبدأ من خلافة أبى جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أى من سنة (١٣٦ - ١٩٣ هـ) وتمثل هذه الفترة الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى بن البطريق ترجم المجسطى فى أيام المنصور ، جورجيس بن جبرائيل الطبيب (عاش سنة ١٤٨ هـ) وعبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) ترجم بعض الكتب المنطقية لأرسطوطاليس ، ويوحنا بن ماسويه كان فى أيام الرشيد، وأدرك المتوكل ،واعتنى فى الأغلب بالكتب الطبية .

الدور الثانى : من ولاية المأمون (١٩٨ - ٣٠٠ هـ) وهى الطبقة الثانية من المترجمين منها : يوحنا بن البطريق ، الحجاج بن مطر (عاش ٢١٤ هـ) وكذلك قسطا بن لوقا البعلبكى (عاش ٢٢٠هـ) وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى (عاش ٢٢٠ هـ) وحنين بن إسحاق (توفى ٢٩٨ هـ) وثابت بن قرة الصابى (توفى ٢٨٨هـ) .

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص١٩ .
(٢) ابن النديم : الفهرست ص٣٣٨ .

ومما ترجم فى هذا العصر ، أغلب كتب بقراط ، جالينوس ، أرسطوطاليس ، وشىء من كتب أفلاطون أو من التفاسير على الكتب المذكورة .

الدور الثالث : من (٣٠٠ هـ إلى منتصف القرن الرابع الهجرى) ومن مترجمى هذه الطبقة : متى بن يونس ، سنان بن ثابت بن قرة الذى توفى (٣٦٠هـ)، يحيى بن عدى (توفى ٣٦٤هـ) وأبو على بن زرعة (٣٩٨هـ) وكان أكثر اشتغالهم بالكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وبالمفسرين كالاسكندر الأفروديسى ويحيى النحوى وغيرهما[١] .

ولقد ذكر ابن النديم الكتب التى ترجمت لأفلاطون وأرسطو وأسماء المترجمين لها[٢] .

ومن هذا يتضح لنا أن المسلمين قد عرفوا التراث اليونانى عن طريق مباشر وهو نقل الكتب إلى العربية ، إلا أن هذه الترجمة لم تكن صحيحة تماما فلقد شابها بعض الأخطاء والتشويه والتحريف والتلفيق والتوفيق بين بعض المذاهب اليونانية « ولكن لم يكن المسلمون هم المسئولين عن كل هذا ، فلقد نقلت المذاهب إليهم فى الصورة وحركة التشويه والتلفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد نمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان لدى السريان ، ولقد كان السوريان وارثى اليونان فى هذه المنطقة التى سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يجيدون اليونانية ، ونقلوا الكثير من التراث اليونانى إلى السوريانية قبل العربية ، وفى هذا الوسط السوريانى شوهت المذاهب اليونانية وبخاصة التراث الأرسطوطاليس ، فقد نسب إلى أرسطو كتبا ليست له فأجزاء من تاسوعات أفلوطين باسم « أوثولوجيا » نسبت إلى أرسطو ، لذلك نسبت إليه كتب لبرقلس وغيره[٣] .

---

(١) سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ص١٩٢-١٩٣ ويذهب الأستاذ بول كراوس إلى أن المترجم للكتب المنطقية ليس عبد الله بن المقفع ولكنه ابنه محمـــد بن عبد الله ابن المقفع . انظر التراجم الأرسطوطالية المنسوبة إلى ابن المقفع لـ بول كروس » ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى فى كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص١٠١- ١٢٠ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص٣٤٣ - ٣٥٢ .

(٣) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ، ص ١١ .

ولقد استفاد ممثلو الفلسفة الإسلامية بمختلف فروعها فلاسفة ومتكلمين وعلماء أصول الفقه ومتصوفة من حركة الترجمة، وإن اختلفت مدى الاستفادة فيما بينهم لكنهم لم يكونوا مجرد ناقلين بل ناقدين ومعارضين أحيانا .

* * *

٣ – الفكر الشرقى القديم

لقد عنى الباحثون بذكر الصلة بين الفكر الفلسفى اليونانى بمدارسه المختلفة وبين الفكر الفلسفى الإسلامى – بينما أهملوا ذكر الصلة بين الفكر الشرقى القديم والفكر الإسلامى ، ولا يعنى ذلك الإهمـــال انعدام الصلة بينهما ، ولقد أشار « دى بور » إلى تلك الصلة ، فذكر أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنا من كل ماورثوه من العقل السامى ، فبلاد الفرس هى بلاد الثنوية ، ومن المحتمل أن تكون تعاليمها الدينية وما فيها من أثينية قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الإسلام تأثيرا مباشرا ، أو عن طريق المانوية أو الفرق الفنوطسية الأخرى ، وأيضا مذهب الدهرية الذى صار دينا يجاهر الناس به فى عهد يزدجر الثانى من الدولة الساسانية٤٢٨ – ٤٥٧ هـ قد أثر تأثيرا كبيرا عند بعض المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين ، ولقد قاوم المتكلمون ذلك الفكر المادى الإلحادى ، ولم يكن الفلاسفة المثاليون أقل إنكارا له من المتكلمين .

أيضا يذكر « دى بور » أن المسلمين عرفوا آراء الهنود فى المنطق وفيما بعد الطبيعة ، غير أن هذه الآراء فى التطور العلمى كان لها دور أثر فى الرياضيات والتنجيم ، ولا شك أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيداً تاماً كان لها أثر متصل فى الصوفية الفارسية والإسلامية(١) .

ولقد أشار « هنرى كوربان » إلى دور مدرسة صابئة حران فى الترجمة منذ القرن الثامن إلى القرن العاشر ، وخاصة ثابت بن قرة ، وكان من أتباع الديانة الفلكية ، وترجمت تلك المعتقدات الكلدانية الفلكية القديمة(٢) .

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

(٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٥٩ .

ولقد كانت هذه الصلة موجودة قبل الإسلام فى الجزيرة العربية حيث سكنها كثير من المستوطنين الهنود فى سواحل الخليج العربى وكانت لهم أماكن خاصة مستقلة ، فكان منهم فى « نجد » و « المدينة » التى كانت تعد سوقا رائجة للتجارة ، وكان منهم من يسكن فى شمال وغرب بلاد العرب ولم يقتصر الأمر على العلاقات التجارية بين العرب والهنود والفرس ، بل تعدى إلى الجانب الدينى ، فلقد تأثر العرب بأفكار هؤلاء الدينية ، واعتنقها البعض منهم[1] .

* * *

٤ – طبيعة العقل البشرى ذاته

العقل الإنسانى لا يكف عن التساؤل عن أصل الكون ، وعن علته ، وما هو مصيره ، وعن الروح وعلاقتها بالبدن ، وعن البعث وأحواله ، وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية .

ولقد كان لهذه التساؤلات التى يثيرها العقل البشرى أثر فى نشوء بعض المباحث الفلسفية ، ولقد كان « ماكدونالد » على حق حينما رأى أن البحث فى « القدر » وهو من المسائل الكلامية التى بحثها المتكلمون هو العقل البشرى وضرورة التفكير فيه ، وما يلاحظه من التناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الإنسان عن أعماله ومسئوليته عنها[2] .

* * *

---

(١) القاضى أطهر مباركيورى الهندى العرب والهند فى عصر الرسالة ترجمة د. عبد العزيز عزت ص٨٧ - ٩١

(٢) Macdonald Development of Muslim Theology P 127

الفصل الثاني

النظر العقلي عند علماء اصول الفقه

القياس الاصولي

- القياس .
- مسالك العلة النقلية .
- مسالك العلة الاستنباطية .
- خاتمة البحث.

النظر العقلى عند علماء أصول الفقه
« القياس الأصولى »

لقد أخذ السلف من الصحابة والتابعين باستنباط الأحكام الشرعية واستخدموا القياس وقالوا بالرأى والاجتهاد فى المسائل التى لا نص فيها ، لكنهم لم يضعوا قواعد لذلك ، حتى جاء الشافعى فجمع تلك القواعد وأوضحها ووضع رسالته المشهورة فى ذلك ، وكان ذلك بداية تأسيس علم أصول الفقه ، ويقول ابن خلدون معللا ذلك « واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة ،وكان السلف فى غنية عنه ، بما أن استفادة المعانى من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية ، وأما القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها ، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم ، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل ، واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه ، وكان أول من كتب فيه الشافعى ﷺ ، أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس[1] .

وعلم أصول الفقه يمثل جانبا هاما من جوانب الفكر الفلسفى عند الإســـلاميين ، إن لم يمثل بحق هو وعلم الكلام أصـــالة الفكر الفلسفى الإسلامى ، ولا نقصـد بالأصالة أنه مقطوع الصلة تماما بغيره من الفكر الأجنبى ، بل نقصد أن جانب الأصالة فيه أكثر من غيره من حيث موضوعاته ومجالاته تنصب على نحو ما من الأنحاء على موضوعات دينية شرعية ، ويقل فيه التأثر بالفكر الأجنبى، بل لقد كان لمعظم علمائه موقف من المنطق الأرسطى ونقده ، ويظهر فيه جانب الابتكار فى طـرائق البحث ، وبالجمــلة يمكن القول

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢

إن المصدر الإسلامى فيه يبدو واضحا وبارزا أكثر من المصدر الأجنبى ، مما يجعلنا نقول إن لهذا العلم هويته الإسلامية خاصة عند أوائل علمائه ، ولا يعنى ذلك انعدام الأثر الأجنبى كلية ، بل يعنى قلته ·

وسوف نحاول فى هذه الدراسة أن نلقى الضوء على الجانب العقلى وطبيعته فى هذا العلم ، وذلك بعرض تعريف ذلك العلم ومنهجه وموضوعاته وذلك لنتبين الأساس العقلى الذى ترتكز عليه ،دون أن نعرض لتفصيلات العلم ومسائله وخلافياته ، بل نحاول أن نلتمس الجانب العقلى فى ذلك كله ، ولن نعرض لتلك التفصيلات والخلافيات إلا بالقدر الذى يوضح لنا ذلك الجانب العقلى ·

● **تعريف علم أصول الفقه وموضوعه :**

وإذا نظرنا إلى مسمى العلم نفسه ، نجد أنه مبنى على العقل وبتحليل اسم العلم وهو أصول الفقه ، يتبين لنا ذلك ، فكلمة أصول جمع كلمة أصل والأصل هو ما يبنى عليه غيره ، وفى اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره ، وفى الشرع عبارة عما يبنى علية غيره ولا يبنى هو على غيره ، والأصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره[1] ·

فالأصول بذلك تعنى القواعد وهى مضافة إلى الفقه الذى يعنى الفهم فى اللغة ، وفى الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال[2] وبذا يتضح المبنى العقلى لأصول الفقه ، فهى قواعد عقلية لأنها مضافة إلى الفقه الذى يعنى العلم والاستدلال ·

وعلى هذا فعلم أصول الفقه هو مجموعة القواعد التى تبين للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية ، سواء أكانت تلك الطرق لفظية كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها ، واستنباطها منها ، وطرق التوفيق بينها عند تعارض ظواهرها ، أو اختلاف تاريخها ، أم كانت معنوية كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها وبيان طرق استخراجها وأسلم المناهج لتعرفها ·

---

(١) الجرجانى : التعريفات ص٢٢ ·

(٢) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٣ ·

وبذا يمكن القول بأن الأصول هى المناهج التى تبين الطريق الذى يلتزمه الفقيه فى استخراج الأحكام من أدلتها ، فمثلا يقرر علم الأصول أن الأمر يقتضى الوجوب ، والنهى يقتضى التحريم ، فإذا أراد الفقيه أن يستخرج حكم الصلاة أهى واجبة أم غير واجبة ، تلا قوله تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ وإذا أراد أن يعرف حكم الخمر ، تلا قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[(١)] فإن طلب الاجتناب نهى عن القرب ، ولايوجد نهى أبلغ من ذلك فى الدلالة على التحريم ، وعلى هذا فعلم أصول الفقه بالنسبه للفقيه ، كمثل علم المنطق لسائر العلوم الفلسفية ، فهو ميزان يضبط العقل ،ويمنعه من الخطأ فى الفكر ، ولأنه ميزان فإنه يتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[(٢)] .

وعلى هذا فعلم أصول الفقه يعنى بالأحكام الكلية العامة ووضع قواعد الاستنباط لهذه الأحكام الشرعية الكلية ، أما الفقه فهو يعنى بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال[(٣)] .

وعلى الرغم من أن موضوع علم أصول الفقه الأحكام العامة ، إلا أن هذه الأحكام الكلية تندرج تحتها مسائل عملية فرعية ، ونجد الشاطبى فى الموافقات وهو يبين المقدمات التى ينبنى عليها علم أصول الفقه ، يقرر أن كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لاينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أولا تكون عونا فى ذلك ، فوضعها فى أصول الفقه عارية ، أى أنه يرى أن المسائل التى يختص بها علم أصول الفقه تندرج تحتها مسائل فرعية فقهية فحسب ، وعلى هذا يتميز علم أصول الفقه عن سائر العلوم ، فيتميز عن علم الكلام الذى يتناول مسائل الاعتقاد العامة ، وعلم أصول الفقه يتناول أصول الأحكام الكلية التى تندرج تحتها المسائل الفرعية الشرعية ، بل لقد عد الشاطبى أن كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه ،

(١) المائدة آية ٩٠

(٢) الإمام محمد أبو زهرة أصول الفقه ص ٢ ٦

(٣) ابن الحاجب منتهى الوصول والأمل ص ٢

دليل شرعى ، وأن الاشتغال بالمباحث النظرية التى ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا[1].

ولعل هذا الموقف يفسر لنا الاتجاه التجريبى عند علماء أصول الفقه ، فى قياسهم الأصولى ، ومنهجهم فى البحث عن « العلل » فى الشريعة وبحثهم فى مسالك العلة واكتشافهم مناهج إلى الوصول إلى العلة كالمناسبة والشبه والطرد والدوران والسبر والتقسيم وتنقيح المناط ، مما لا يخرج عنه المنهج التجريبى الحديث ، وسوف نشير إلى ذلك فيما بعد . أما ما نريد أن نقوله الآن ، إن طبيعة هذا العلم تجريبية لاتصالها بالعمل وبالواقع والتجربة .

* * *

القيــــاس

يعد القياس من أهم مظاهر التفكير العقلى عند الأصوليين ، فلقد تجلى فيه بوضوح منحاهم العقلى ، ويمثل منهجهم الذى يفترق عن المنهج الأرسطى فى القياس ،وليس بوسعنا أن نعرض فى هذا المجال رأيهم التفصيلى فى القياس وما يتصل به من مسائل ، لكننا سنقتصر على ذكر الملامح العامة لرأيهم دون عرض المسائل ذاتها، لأن غرضنا هو التعرف إلى اتجاهاتهم العقلية العامة ، وقد نضطر أحيانا إلى الإشارة إلى بعض تلك المباحث دون التعرض إلى تفصيلاتها ، فنذكرها إجمالا ، وسنعرض لذلك كله فيما يلى :

الحاجة إلى القياس : يذهب معظم الأصوليين إلى ضرورة الحاجة إلى القياس ، وذلك لأن الوقائع والأحداث بين الناس غير متناهية ، والنصوص من الكتاب والسنة محصورة ، ومواقع الإجماع معدودة ، فكيف يقابل مالايتناهى بما يتناهى(٢) ، أى أن الأحداث تجد وتزداد ، وما تناولته النصوص إنما هو بإزاء حاجات وأحداث معينة ، لذا لزم القياس ليتناول تلك الحاجات والأحداث الجديدة ، بل ويذهب الجوينى إلى أن تسعة أعشار

(١) الشاطبى : الموافقات جـ ١ ص٤٢ - ٤٩ .

(٢) الجوينى : البرهان جـ ٢ ص٧٤٣ ، وابن رشد : بداية المجتهد جـ١ ص١٥ .

الفتاوى والأقضية صـــادرة عن الرأى المحض ، والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر(١) .

ويرى هؤلاء علو منزلة القياس ، فهو الأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال وهو أحق الأصول بعناية الفقيه ، وأن من عرف مأخذه وتقاسيمه ، وصحيحه وفاسده ، وما يصح عليه من الاعتراضات وما يفسد منها ، وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء ، وعرف مجاريها ومواقعها ، فقد احتوى على مجامع الفقه(٢) .

ولكن ما هو القياس ؟ وهل هناك تعريف واحد له ؟ وهل هناك أنواع له أم لا ؟ وهذا ما سوف نتحدث عنه فيما يلى :

تعريف القياس : هناك عدة تعريفات للقياس ذكرها الأصوليون منها تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد ، وقيل إدراج خصوص فى عموم ، وقيل إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، وغير ذلك من التعريفات التى دافع عنها أصحابها ووجه إليها الكثير من الاعتراضات وينتهى الشوكانى إلى ترجيح التعريف التالى ويعده أحسن التعريفات وهو : «استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما »(٣) . وفى هذا بيان معرفة حكم غير منصوص على حكم بإلحاقه بالنص عليه فى الكتاب أو السنة ، وذلك للاشتراك بينهما فى علة الحكم ، وعلى هذا فالقياس يرد الأحكام التى يجتهد فيها المجتهد إلى الكتاب والسنة، ويقول الشافعى : « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ،وعليه إذا كان فيه بعينه اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهـــاد قياس»(٤) ، وعلى هذا فالحكم الشرعى يعرف إما بالنص ، وإما بتحرى معنى النص ومعرفة مقاصده وذلك يكون بالقياس .

أقسام القياس: لقد قسم الأصوليون القياس من حيث اعتبـــار قوته

(١) الجوينى : البرهان جـ ٢ ص٧٦٨ .
(٢) الجوينى : البرهان جـ٢ ص٧٤٣ - ٧٤٤
(٣) الشوكانى : إرشاد الفحول ص١٩٨
(٤) الشافعى الرسالة ص٥ ٢ ٦ ٢

وضعفه ، فالأول هو القياس الجلى وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو غير منصوصة وعلم فيها نفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع ، ومثاله إلحاق الضرب بالتأفيف فى الحرمة الواردة بقوله تعالى ﴿ فَلاَ تَقُل لَهُمَا أُفٍّ ﴾(١) والثانى هو القياس الخفى وهو مالم يقطع فيه بنفى الفارق ، ولم تكن علته منصوصا أو مجمعا عليه ، أى أن العلة مستنبطة كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة ، لاحتمال خصوصية الخمر فى التحريم ، أو وجود مانع فى الفرع .

وأيضا قسموا القياس من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها ، إلى قياس علة وهو القياس الذى صرح فيه بالوصف بين الجامع بين الأصل والفرع ، سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة - وإلى قياس دلالة ويراد به أحد شيئين فإنه يطلق على مالم يصرح فيه بالعلة ، بل بلفظ لازم لها .

وأيضا قسموه من حيث اعتبار درجة الجامع فى الفرع وقسموه إلى ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون الجامع فى الفرع أقوى منه فى الأصل كقياس تحريم قتل الوالدين على تحريم التأفيف بجامع الأذى فى كل ، والأذى فى الفرع أقوى من الأصل .

والثانى : أن يكون الجامع فى الفرع مساويا له فى الأصل كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق بجامع الرق ، وهما متساويان فيه .

والثالث : أن يكون الجامع فى الفرع أو دون منه فى الأصل كقياس النبيذ على الخمر فى تحريم الشرب(٢) .

وهذا التنوع فى القياس يدفع العقل إلى النظر والتأمل فى الأصل والفرع والعلة الجامعة بينهما ، وهل العلة منصوصة أو مستنبطة ، ومعرفة الكتاب والسنة والإجماع ، لذا نجد الشافعى يضع شروطا لمن يقوم بالقياس ، وهى

---

(١) الإسراء : آية ٢٣ .

(٢) الجوينى : البرهان جـ٢ص ٧٨٢ - ٨٥٩، ابن رشد : بداية المجتهد ط١٧ ، شرح تهذيب الأسنوى ص٣٩ - ٤٦ ، عبد الحكيم عبد الرحمن : مباحث العلة فى القياس ص٥٦ - ٥٨

العلم بأحكام كتاب الله ، فرضه ، وأدبه ، وناسخه ومنسوخه ، وعامه وخاصه ، وأن يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين ، فإن لم يكن بإجماع فبالقياس ، وأن يكون عليما بلسان العرب وأن يكون صحيح العقل ، وحتى لا يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به ، دون التثبت[١] .

وهذا الاختلاف فى ضروب القياس التى أشرنا إلى نماذج منها ، يشير إلى أن القياس لا يؤدى إلى الضرورة والقطع بل يفيد به الاحتمال والظن ، ولقد سبقت الإشارة إلى جعل الشافعى القياس اجتهاد » ويفسر معنى هذا الاجتهاد بأنه طلب إصابة الحق ، ويفسره عبد العزيز البخارى بأنه بذل المجهود فى طلب الحق ، وبما أنه ليس فيه ضرورة ففيه اختلاف ويحلل أبو إسحق الشيرازى عدم الاتفاق فيه فقال : لا يجوز أن يكون بالضرورة ، لأنه لو كان كذلك لم يختلف العقلاء فيه ، وعدم الاتفاق فيه دليل على أنه يفيد الظن ، أو كما يقول صدر الشريعة : القياس يفيد غلبة الظن[٢] .

حجية القياس وجواز التعبد به : يرى الجمهور من الأصوليين حجية القياس وجواز التعبد به والأقلون يرون خلاف ذلك ، والمقصود من تعبيرهم بحجية القياس أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فإنه مكلف بالعمل بذلك الظن بنفسه ومكلف أنه يفتى غيره به ، والمقصود بالتعبد بالقياس إيجاب الله للقياس بإلحاق الفرع بالأصل ، أو وجوب العمل بمقتضى القياس ، وقد قالوا بأن القياس متعبد به فى الأمور العقلية كما

---

(١) الشافعى : الرسالة ص٢٢١ - ٢٢٢ ، وسنعود إلى تفصيل ذلك عند الحديث عن صفات المجتهد .

(٢) نقلا عن كتاب : نظرية القياس الأصولى، منهج تجريبى إسلامى ص٥٠ للدكتور محمد سليمان داود ، وانظرأيضا : شرح تهذيب الأسنوى جـ ٣ ص٣٩ ، ٤٠ حيث الاعتراض على تقسيم القياس إلى قطعى وظنى واختيار الأسنوى أن منشأ القطيعة والظنية ليس هو حكم الأصل بل منشـأ ذلك العلة فى الأصـل والفرع من حيث القطع بهـا أو عدم القطع

هو متعبد به فى الأمور الشرعية[1] ، ولقد احتجوا على صحة موقفهم بأدلة نذكر منها

استدلالهم بالكتاب : وذلك بقوله تعـــالى ﴿ فاعتبرُوا يا أُولى الأبْصار ﴾[2] ووجه الاستدلال بالآية أن القياس مجاوزة بالحكم من الأصل إلى الفرع ،والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر والعبور هو المجاوزة ، فتكون النتيجة أن القياس اعتبار وأيضا أن القياس اعتبار هذه قضية مسلمة لاتحتاج إلى دليل ، لأنها نتيجة قياس برهن على مقدماته ، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الأَبْصَارِ ﴾ فتكون النتيجة أن القياس مأمور به ، ثم يجعلون تلك النتيجة مقدمة أخرى ، فيقولون القياس مأمور به وهذه قضية مسلمة ، والأمر للوجوب فتكون النتيجة القياس يجب العمل به ، ويلاحظ ترتيب الدليل ترتيبا منطقياً على صيغة مقدمات ونتيجة .

ويستدلون بإقرار النبى لمعاذ وأبى موسى الأشعرى حين بعثهمـــا إلى اليمن ، على أخذهما بالقياس ، وكذلك قول عمر بن الخطاب لأبى موسى الأشعرى حينمـــا ولاه على البصرة ، اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك .

ثم يستدلون على حجية القياس بالعقل ، ويذكر الأسنوى ذلك الدليل العقلى فيقـــول إن المجتهد إذا غلب على ظنـه أن حكم الأصل معلل بعلة معينة ، ثم وجد هذه العلة بعينها فى محل آخر حصل عنده ظن بأن حكم الأصل متعد إلى ذلك المحل الذى وجدت العلة فيه واحتمل عنده احتمالا مرجوحا عدم تعديته إليه ، حينئذ فإما أن يعمل بما ظنه وماتوهمه وفى ذلك جمع بين النقيضين وهو محال ، وإما أن يترك العمل بهما معا وفى ذلك رفع النقيضين وهو محال أيضا ، وإما أن يعمل بما توهمه ويترك العمل بما ظنه ، وفى ذلك عمل بالمرجوح ، وترك الراجح وهو خلاف ما يقتضيه العقل فلم

---

(١) عبد الحكيم عبد الرحمن مباحث العلة فى القياس ص ٤ ، ٤١ وقد اختلفوا فى الجواز هل هو شرعى أم عقلى أم معا أنظر ابن تيمية المسودة ص٣٢٨ وما بعدها

(٢) الحشر آية ٢

يبق إلا أن يعمل بما ظنه : وهذا هو العمل بالقياس ، فكان العمل بالقياس واجبا[1] . وهذا الدليل يقوم على طبيعة العقل ذاته التى تقضى بالنظر فى علل الوقائع ، وتقضى أيضا بأن الوقائع إذا تساوت عللها وأسبابها وجب أن تتساوى أحكامها .

وهذا الموقف الذى يسنده القرآن والسنة على نحو ما أشرنا من قبل ، من استخدامهما للقياس ، تقتضيه الشريعة التى نزلت رحمة للناس وتلبية لحاجات الإنسان ومتجاوبة مع سعادته ومراعاة مصالحه ، فهى تتيح للإنسان الاجتهاد والقياس بما يحقق سعادته ، فيما لم يرد فيه نص صريح ، فأباحت للإنسان أن يستنبط برأيه أحكاما من تلك النصوص تلبية لاحتياجاته العملية الجديدة التى لانص فيها ، لذا نجد الغالبية من الأصوليين يقولون بحجية القياس ، وخالفهم فى ذلك بعض القلة وهم الإمامية والظاهرية والنظام من المعتزلة ، ونعرض فيما يلى لبعض حججهم :

نفاة القياس : ولقد استدل نفاة القياس بأدلة نذكر منها ، استدلالهم بالقرآن الكريم وما ورد فيه من آيات مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﴾[2] - وقوله ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾[3] . وهذه نصوص مبطلة للقياس، وللقول فى الدين بغير نص ، ولأن القياس يذكر مالم يذكره الله ورسوله، ولقد أجاب عن ذلك مثبتو القياس بأن لا يصح الاستدلال بالآية الأولى لأنها نزلت فى قوم ارتفعت أصواتهم عند رسول الله عليه السلام وليس ذلك محل النزاع ، أما عن الثانية فهم يقولون بأن الكتاب مشتمل على الأحكام من حيث الجملة ، سواء كان ذلك بواسطة أو بغير واسطة ، والقياس على هذا من الوسائط لدلالة الكتاب على بعض الأحكام .

---

(١) الاسنوى : شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص١٣ - ٢١ ويلاحظ أن هذه الادلة قد اعترض عليها من المنكرين ورد عليها بحجية القياس .

(٢) الحجرات : آية ١ .

(٣) الأنعام : آية ٣٨ .

أيضا يحتجون بالسنة لقوله عليه السلام : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » ويقول المثبتون للقياس ردا على ذلك بأن هذا الحديث معارض بحديث معاذ ويجب التوفيق بينهما بحمله على القياس الفاسد لا الصحيح .

وأيضا يستدلون على عدم حجية القياس بذم بعض الصحابة للعمل بالقياس ، ويجب عن ذلك المثبتين للقياس بمعارضته ذلك بما ورد عن إجماع الصحابة للعمل بالقياس ، فيجب التوفيق بينهما بحمل الذم على الفاسد وعدم الذم للصحيح[1] .

ولم يكتف مثبتو القياس بمعارضة النافين له ، بل لقد وصفوهم بأنهم لا يبلغون مرتبة الاجتهاد ، وليسوا من علماء الأمة ، ولا يجوز توليهم القضاء ، وإنما هم معاندون فيما هو ثابت وحق وواضح وهو القياس[2] .

والواقع أن نفاة القياس لم ينفوه مطلقا ،ويقول الشوكانى « ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق ، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته »[3] - فالقياس الذى يرتضونه هو القياس الأرسطى الذى يؤدى إلى اليقين والقطع ، ونتيجة هذا القياس مندرجة بالضرورة تحت ما سلم به كمقدمة ، فهو انتقال من الأجناس إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأفراد ، وهذا يتناسب مع موقف الظاهرية المتمسكة بالنص ، والتى ترى أن ما لا ينص عليه لا يؤخذ ما نص عليه ، ويقول ابن حزم فى مفهوم معنى النظير فإن قالوا : إن العقول تقتضى أن يحكم للشىء بحكم نظيره ، قلنا لهم : إما نظيره فى النوعية ، أو الجنس فنعم ، وإما أفحموه

---

(١) الاسنوى: شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٢١ - ٢٨ ولقد أورد كثيرا من الأدلة والرد عليها ولقد ذكرنا نماذج منها فقط . ولقد أفاض الغزالى فى ذكر حجج النفاة والرد عليها انظر المستصفى: ص ٢٨٣ - ٣٠٤ وانظر أيضا ابن حزم: الاحكام فى أصول الأحكام حيث عقد بابا فى إبطال القياس ص٩٢٩ وما بعدها

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشوكانى إرشاد الفحول ص٢٠٤

بآرائهم مما لا برهان لهم أنه مراد الله تعالى فلا ، وإذا حكم الله عز وجل فى البر ، كان ذلك فى كل بر ، وإذا حكم فى الزانى ، كان ذلك فى كل زان ، وهكذا فى كل شيء ، « أما النظير الأصولى « قياس الشبه » الذى يتمثل فى مقياس العلة والشبه والدلالة وغيرها فقد رفضه ابن حزم ، باعتبار أن فيه نقلة خارج النص » ، أى خارج الأجناس والأنواع ، بل فيه جمع بين جنسين أو نوعين بمقتضى ما فيهما من علة مشابهة ، لذا فهو يقول « فما قضت العقول قط ولا الشريعة فى أن للتين حكم البر ، ولا للجوز حكم التمر ، بل هذا هو الحكم للشيء بحكم ما ليس نظيرا » ولعل هذا يفسر لنا موقف ابن حزم فى رفضه للقياس الأصولى وقبوله للمنطق الأرسطى الذى يشبه النص من جهة أن ما ينتج عنهما مندرج بالضرورة تحت ما فى كل منهما من مقدماته ، وأن حقيقة المذهب الظاهرى بوقوفه عند النص تتفق مع حقيقه القياس المنطقى[1] .

القياس والنصوص : لقد بحث الأصوليون فى حالة وجود معارضة بين القياس والنص ، وذلك لأن العلة متعدية ، تثبت فى موضعها وتتعداه إلى كل ما تتحقق فيه ، وحيثما تحققت فى موضع ثبت حكم الأصل للفرع ، وهى عامة فثبتت فى كل آحادها ، وبهذا قد يكون من النصوص ما يعارضها[2] ، ولقد اختلفت مواقف الفقهاء بإزاء ذلك .

ويعرض ابن رشد لذلك فيذكر أنه إذا تعارض القياس مع النص الثابت ، فالواجب أن يغلب النص الثابت على القياس ، وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملا للتأويل ، فهنا يتردد النظر هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس ؟ وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة ، وقوة قياس القياسات التى تقابلها ، ولا يدرك الفرق بينهما إلا

---

(١) د . محمد سليمان داود : نظرية القياس الأصولى ص٢٣٩ - ٢٤١ وانظر أيضا د . حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى ص٥٧ حيث عرض بامتداح نقد ابن حزم لقياس الشبه الأصولى وأنه ظنى وليس برهانى - وانظر أيضا : شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٢٣ للدفاع عن الظن فى القيـاس الأصولى وأنه طريق الحكم ، أما الحكم فهو قطعى .

(٢) محمد أبو زهرة : أصول الفقه ص٢٠٠ .

بالذوق العقلى[1] ، وهذا يعنى ضرورة النظر والتأمل العقلى لمعرفة أيهما أولى بالأخذ القياس أم ظاهر النص المحتمل للتأويل كل حسب قوة دلالته .

ويرى ابن تيمية أنه لا تعارض بين القياس الصحيح وبين الشريعة فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة ، ولو جاء النص بخلاف القياس ، فإن ذلك القياس يكون فاسدا ، وعلى هذا فليس فى الشريعة ما يخالف القياس الصحيح ، لكن فيها ما يخالف الفاسد[2] أى أن النص هو أمارة القياس الصحيح إن وافقه وإشارة القياس الفاسد إن خالفه .

●أركان القياس:

سبق الإشارة إلى تعريف القياس وهو عبارة عن إلحاق ما لانص فيه بما فيه نص فى الحكم الشرعى المنصوص عليه لاشتراكهما فى علة الحكم ، ويمكن أن نستنبط من تعريف القياس أن أركانه أربعة هى :

١ - **الأصل** : وهو المقيس عليه ، وهو الأمر الذى ورد النص ببيان حكمه .

٢ ـ **الفرع** : وهو المقيس وهو الأمر الذى لم يرد نص بحكمه ويراد معرفة حكمه .

٣ - **الحكم** : وهو الحكم الشرعى الذى ورد به النص فى الأصل ويراد الحكم به على الفرع .

٤ - **العلة** : وهى الوصف الذى شرح الحكم فى الأصل من أجله وتحقق فى الفرع .

ولقد اشترط الأصوليون شروطا عديدة لهذه الأركان الأربعة ، وذلك لصحة القياس ، وسوف نحاول أن نشير بإيجاز إلى بعض تلك الشروط فيما يلى :

شروط الأصل : اشترط معظم الأصوليين أن الأصل الذى يبنى عليه

(١) ابن رشد : بداية المجتهد جـ ١ ص٥٥٢ .

(٢) ابن تيمية وابن القيم الجوزية : القياس فى الشرع الإسلامى ص ١ ، ١١ .

القياس يجب أن يكون نصا أو إجماعا ، ولا يصح أن يكون الأصل المقيس عليه ثابتا بالقياس(١) ومعنى هذا أن الأصل لو كان عقليا لم يصح القيـاس عليه ، وذلك لأن النصوص هى الأصل الذى يرجع إليه ، ومهمة القياس هو الإسناد على تلك النصوص القياس عليها . وفى ذلك رد على نفاة القياس الذين ظنوا أن القياس خروج عن النص وإهمال له وأيضا فى ذلك الموقف نفى للتحسين والتقبيح العقليين(٢) .

لكننا نجد بعض المعتزلة وبعض الحنابلة وبعض المالكية قد ذهبوا إلى صحة القياس على الحكم الثابت بالقياس إلى ما لا نهاية ، فيجوز القياس على أصل ثابت حكمه بطريق القياس ، عند تعذر القياس على أصل ثبت حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع ، ويقول ابن رشد إذا نزلت النازلة ولم يوجد لها لافى الكتاب ولافى السنة ولافيما أجمعت عليه الأمة نص ، ولا يوجد شىء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة ووجد ذلك فيما استنبط منها ، وجب القياس على ذلك - فكما يبنى العلم العقلى على علم الضرورة هكذا أبدا من غير حصربعدد ، على ترتيب ونظام الأقرب فالأقرب ، وكذلك العلوم السمعية تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، أو على ما يبنى عليها ، هكذا أبدا إلى غير نهاية ، وابن رشد بذلك يربط بين الدراسات العقلية المجردة والدراسات الفقهية ويعقد بينهما موازنة جامعة ، فالمسائل تعتمد على البديهيات الضرورية التى لا تختلف العقول فى إدراكها ثم يبنى عليها من النظريات ما يحتاج فيه إلى تأمل وتعميق فى النظر والاستقصاء ، كما ترى فى الرياضة وبخاصة الهندسة ، يبنى على البديهيات ، ثم تتكون من مجموعة البدهيات النظريات ، ويبنى على النظريات أخرى ، وتبنى كل نظرية على أقرب نظرية ، ولا يرجع إلى الأصل ، كذلك الدراسات الفقهية ، فالأصول تعد كالضروريات العقلية هى الكتاب والسنة والإجماع ثم يقاس على ما ثبت حكمه عن طريقها ما يكون أقرب إليها ثم يقاس الأقرب على ما هو الأقرب إليه ، وهكذا يسير

---

(١) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٠٥ .

(٢) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٠٥ .

الفقه على تقريب المسائل والربط بينها بإلحاق كل شبيه بأقرب شبيه وكذلك أجاز البزدوى أن تكون العلة حكم يقاس عليه[1] .

ولقد اشترط الأصوليون أن يكون الأصل مستمرا فى الحكم أى غير منسوخ ، لأنه إذا نسخ حكم الأصل وكان الوصف الجامع حاصلا فيه ، لزم أن لا يكون ذلك الوصف علة لتخلف الحكم عنه ، وإذا لم يكن علة لم يصح الجمع به ، لأن ما ليس بعلة لا يقتضى حكم العلة[2] .

واشترطوا أيضا أن حكم الأصل يجب أن يكون معقول المعنى وليس تعبديا[3] ، أى أن ما لايدرك له معنى فى حكم لا يقاس عليه ، ويعتبر خارجا عن سنن القياس ، فهناك قسم من النصوص نعقل معناه ، فهذا يجوز القياس عليه ،وهناك قسم آخر لا نعقل معناه ، كالصلاة والصيام ، فهذا لا يجوز القياس عليه ، فالقياس يقتضى حكما ، والحكم يتطلب علة ، والعلة تنبىء على معنى ، فإذا لم يعقل له معنى فكيف يصح القياس عليه .

واشترطوا أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع ، لأنه لو كان شاملا له خرج عن كونه فرعا ، وكان القياس لا فائدة فيه إذ يمكن الاستغناء عنه بدليل الأصل ، ولأنه لا يكون أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس[4] ، وهذا يشير أيضا إلى ضرورة أن يتضمن القياس حكما جديدا ، فلا تكون النتيجة متضمنة فى المقدمات وتكرار لما جاء بالمقدمات .

واشترطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم ، فإنه إذا كان مخصوصا تعذر إلحاق غيره به فى الحكم ، وإلا يبطل المخصوص[5] فلا يكون الحكم مختصا بحالة معينة دون غيرها ، وذلك لأن القياس الأصولى هو إلحاق مالا نص فيه على ما فيه نص لاشتراكهما فى علة الحكم ، فإذا كان المنصوص عليه خاصا فإنه لا يمكن القياس عليه ، لأنه لا شىء يشبهه .

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة : أصول الفقه ص١٨٢ - ١٨٤ ، د . زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ص١٠١ - ١٠٦ والبخارى : أصول البزدوى جـ٣ ص٣٤٥ .

(٢) التلمسانى : مفتاح الوصول ص١٣٥ وما بعدها .

(٣) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام جـ٣ ص١٤ .

(٤) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٠٥ .

(٥) التلمسانى مفتاح الوصول ص١٣٨ .

واشترطوا أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا لأصل آخر ، وذلك لأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثانى تطويلا بلا فائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثانى على الأصل الأول ، وإن اختلف لم ينعقد القياس الثانى بعدم اشتراك الأصل والفرع فى علة الحكم(١) .

وبعد ، فهذه بعض الشروط التى اشترطها الأصوليون فى الأصل ، وهو الركن الأول فى القياس ، وهى تبين الجانب العقلى ، حتى عند أولئك الذين اشترطوا أن يكون الأصل نصا ، فنجد دور العقل واضحا فى تعقل معنى النص وفهمه وإدراك علة الحكم فيه ،وذلك حتى يمكن استنباط حكم آخر منه، عن طريق القياس فاستنباط المعنى والعلة يتطلب جهدا عقليا ومعرفة بالأحكام المنطقية ، ويشير إلى حرصهم على توافر صحة القياس .

شروط الفرع : ولقد اشترط الأصوليون شروطا وضوابط للفرع حتى يمكن أن يلحق بحكم الأصل ، ويتساوى معه فى الحكم ، ومن هذه الضوابط والشروط :

أن تكون علة الأصل موجودة فى الفرع : وذلك لأن المقصود هو ثبوت الحكم فى الفرع عن ثبوت علته فيه ،كما تقاس عظام الميتة على لحمها فى النجاسة .

وأيضا أن لا يتقدم حكم الفرع على الأصل : لأن إن تقدم لزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة ، لتأخير الأصل .

وأيضا أن لا يكون الفرع منصوصا عليه بعموم أو بخصوص : ومثال العموم أن يكون دليل حكم الأصل مماثلا لحكم الفرع ، ومثال الخصوص قياس الحنفية إيجاب الوضوء من القىء على سائر الأحداث .

وأيضا أن لا يباين موضوع الأصل موضوع الفرع فى الأحكام : كقياس البيع على النكاح أو العكس ، فإن البيع مبنى على المكايسة والمشاحة والنكاح مبنى على المكارمة والمساهلة(٢) .

---

(١) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٠٥ ، والآمدى : الاحكام فى أصول الاحكام جـ٣ ص١٣ .

(٢) التلمسانى : مفتاح الوصول ص١٥١ - ١٥٢ .

أما شروط الحكم : فلقد سبق الإشارة إلى بعضها عند الحديث عن شروط الأصل ، وهو أن يكون للحكم علة معقولة يستقل العقل بإدراكها ، لأن لا سبيل للعقل إلى إدراك الأحكام التعبدية ، والتى تحدد مقادير معينة كجلد الزانى مائة جلدة ، وعدد ركعات الصلاة وغير ذلك ، وأيضا أن تكون العلة التى يستقل العقل بإدراكها تتعدى الأصل ويمكن تحققها فى غيره ، لأنها لو كانت علة قاصرة لا يتصور وجودها فى غير الأصل ولا يمكن أن يتحقق بناء قياس عليها ٠

العلة وشروطها : تمثل العلة أهم ركن من أركان القياس ، ويعد البحث فيها من أهم مظاهر التفكير العقلى عند الأصوليين ، ولقد بحثوا فى تعريف العلة والفرق بينها وبين السبب والحكمة ، وطرق العلة النقلية والعقلية ، وغير ذلك من الأبحاث وسوف نعرض بإيجاز لأمثلة منها :

تعريف العلة : لقد اختلف الأصوليون فى تعريف العلة ونعرض بإيجاز لنموذجين من تعريفهم للعلة ، الأول « أنه يراد بها المعرف للحكم »[1] وأصحاب ذلك التعريف يجعلون العلة معنى متى وجد ذلك المعنى المعلل به عرف الحكم ، فهى مجرد أمارة وعلامة على وجود الحكم ، وهم بذلك يقولون بأن العلة غير مؤثرة حقيقة ، بل المؤثر فى الحقيقة هو الله وهذا الاتجاه يعنى نفى فاعلية الأسباب الطبيعية ، وأنه لا فاعل إلا الله ، وأيضا يعنى أن العلل ليست موجبة للأحكام ، لأنه لا موجب عندهم للأحكام إلا الله ، فالعقل لا يوجب حسن أو قبح الأفعال بل الموجب هو الله ، وهذا الموقف يعكس موقف أصحابه فى علم الكلام خاصة فى مسائل نفى الأسباب الطبيعية ونفى الحسن والقبح العقليين وهم أهل السنة والجماعة ٠

أما التعريف الثانى الذى نشير إليه هو تعريف المعتزلة للعلة فهى الوصف المؤثر بذاته فى الحكم[2] وورد عنهم تعريف بلفظ آخر هو أن العلة هى الموجب

---

(١) الأسنوى : شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٥٩ يعرف الغزالى العلة فى الشرعيات بأنها مناط الحكم ، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه ، المستصفى ص٢٨١ ٠

(٢) الأسنوى شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٦١

للحكم بذاته على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع[1] ، وهذا يعكس موقف المعتزلة الكلامى المقابل لموقف أهل السنة والجماعة ، فهم يقولون بفاعلية الأسباب الطبيعية ،ويقولون بالحسن والقبح العقليين ،ولسنا نخوض فى تفصيل ذلك[2] فالعلة مؤثرة فى الإيجاد حقيقة ،والعقل هو الذى يحكم بالحسن والقبح عندهم .

وإذا كانت العلة هى وصف موجود فى الأصل انبنى عليه الحكم ، ويكون وجوده فى الفرع أمارة على أن حكم الأصل ثابت للفرع ، فقد اشترط الأصوليون فى ذلك الوصف الذى يعلل به الحكم عدة شروط منها :

● **شروط العلة :**

١ - فلقد اشترطوا أن يكون الوصف الذى يقتضى الحكم ظاهرا لاخفيا ، لأن الحكم فى نفسه غيب ، فإذا كان الوصف غيبا عنا لم يصح التعليل به ، لأن العلة معرفة ، الغيب لا يعرف الغيب[3] وعلى هذا فلا يجوز التعليل بأمور خفية ، ولهذا إذا كانت العلة الحقيقية أمرا باطنا نفسيا لا سبيل لنا إلى الاطلاع عليه ، أقام الشارع مقامه أمرا ظاهرا يدل عليه فالتراضى وتوافق الإرادتين هو العلة الحقيقية فى انتقال الملكية بين المتعاقدين ، لكن ذلك أمر باطنى لا يمكن معرفته فيقوم مقام اللفظ الدال عليه وهو الإيجاب والقبول وعدم الإكراه[4] .

٢ ـ وأيضا اشترطوا فى الوصف أن يكون منضبطا غير مضطرب ، ومعناه أن الأشياء التى تتفاوت فى نفسها كالمشقة فإنها تضعف وتقوى إذا أناط الشرع الحكم بها فلابد من ضبطها[5] ومعنى الانضباط ، هو أن لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال ، ولا باختلاف البيئات ، بحيث

---

(١) عبد الحكيم عبد الرحمن: مباحث العلة فى القياس عند الأصوليين ص٧٧ .

(٢) انظر كتابنا : الفرق الكلامية الإسلامية لمعرفة موقف الأشاعرة والمعتزلة فى تلك المواقف التى أشرنا إليها ص ٢٠٣ وما بعدها .

(٣) التلمسانى : مفتاح الوصول ص ١٤٠ .

(٤) د . زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ص٢٠٧ .

(٥) التلمسانى : مفتاح الوصول ص١٤١

يكون محدود المعنى فى كل ما يتحقق فيه ، فالسكر علة تحريم الخمر ، باعتبارها من شأنها أن تسكر عادة ، وذلك أمر ثابت فى ذاتها ، وإن لم تسكر فى بعض الأحوال فليس ذلك إلا لحال خاصة بالشخص لا ينافى أن من شأنها الإسكار[1] .

٣ - ولقد اشترطوا أن تقوم سمة مناسبة أو ملائمة بين الحكم والوصف الذى اعتبر علة ، فالقتل علة مناسبة لمنع الميراث ، إذ أن أساس الميراث صلة تربط بين الوارث والموروث وأن القتل ينافى هذه الصلة ويقطعها[2] .

٤ - يذكر الآمدى الاختلاف فى جواز كون العلة فى الأصل بمعنى الأمارة المجردة ، ويرى أنه لابد أن تكون العلة فى الأصل بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصود الشارع من شروع الحكم ، وإلا لو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه بل أمارة مجردة فالتعليل بها فى الأصل ممتنع لوجهين : الأول أنه لا فائدة فى الأمارة ، سوى تعريف الحكم ، والحكم فى الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة . والثانى أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الأصل لكان متوقفاً عليها ومتفرعاً عنها وهو دور ممتنع[3].

وكذلك يرى البزدوى أنه ليست كل الأوصاف المذكورة تصلح أن تكون علة لأنها ليست كلها مؤثرة ، لكن لابد أن تكون العلة وصفاً مؤثراً[4] .

٥ - علة الحكم الثبوتى أمر وجودى وليس عدماً ، ويذكر الآمدى الاتفاق حول أن تكون العلة للحكم الثبوتى أمراً وجودياً ، لكن اختلف فى جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم فجوزه قوم وضعفه آخرون[5] .

٦ - تعليل الحكم الشرعى بالشرعى : يذكر الآمدى بأن قوماً أجازوا

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة : أصول الفقه ص١٨٩ .
(٢) الإمام محمد أبو زهرة : أصول الفقه ص١٨٩ .
(٣) الآمدى : الأحكام فى أصول الأحكام جـ٣ ص٢٩ وما بعدها .
(٤) البزدوى : أصول البزدوى جـ٣ ص ٣٤٩ .
(٥) الآمدى : الأحكام جـ٣ ص٢١

ذلك وضعفه الآخرون وشرطوا فى العلة أن لا تكون حكماً شرعياً ، وتعرض لحجج الفريقين[1] .

٧ - أن تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه الوصف الواحد هو الوصف الذى لا تركيب فيه مع غيره من الأوصاف ، أى أنه وصف محدد كتعليل الخمر بالإسكار ، والوصف المركب هو المكون من عدة أوصاف كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوانى ، ويعبر عنه أيضا بالهيئة الاجتماعية ، ولقد اشترط بعض الأصوليين أن تكون العلة ذات وصف واحد ، ولم يعتبر البعض أن الوصف الواحد شرطاً بل يجوز أن تكون العلة بعدة أوصاف ومن بين هؤلاء الآمدى[2] .

٨ - **تعدية العلة** : يذكر الآمدى اتفاق الكل على تعدية العلة شرط فى صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة ، كانت منصوصة أو مجمعاً عليها ، وإنما اختلفوا فى صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجمعاً عليها ، وذلك كتعليل أصحاب الشافعى حرمة الربا فى النقدين بجوهرية الثمنية ، مذهب الشـافعى وأصحـابه وأحمـد بن حنبل والقاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى إبطالها ويرى الآمدى صحتها ويورد الاحتجاجات على ذلك[3] .

وشروط العلة التى أشرنا إلى نماذج منها ترمى إلى موضوعية العلة وعدم تدخل الذات والأهواء والميول ، فيجب أن تكون ظاهرة واضحة جلية ، وذلك حتى يكون الحكم الناتج عنها موضوعيا ، وأيضا ترمى هذه الشروط إلى ثبات العلة وعدم تغيرها ، حتى يكون الحكم ثابتا غير متغير ، وبذلك يتوافر للحكم شرط الموضوعية والثبات ، لكى يكون حكما كليا عاما شاملا .

---

(١) الآمدى : الاحكام جـ٣ ص ٢١ .

(٢) الآمدى : الاحكام جـ٣ ص٢٦ وما بعدها وايضا د . محمد سليمان داود : نظرية القياس الأصولى منهج تجريبى ص ٨٨ وما بعدها .

(٣) الآمدى : الأحكام جـ٣ ص ٢٩ وما بعدها .

● **الفرق بين العلة والسبب والحكمة :**

ولقد فرق الأصوليون بين العلة والسبب والحكمة ، فالعلة كما سبق أن أشرنا هى الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم كالسفر علة لإباحة الإفطار فى رمضان - ويسمى أيضا سببه - أما إذا كان الوصف الظاهر المنضبط الذى قرن بالحكم غير ظاهر المناسبة له ولا يستغل العقل بإدراك ارتباطه به فيسمى سبب الحكم ولا يسمى علته ، فدلوك الشمس أى زوالها أو غروبها يعتبر سببا لإيجاب إقامة الصلاة ولا يعتبر علة له ، لأن العقل لا يدرك مناسبة لربط إقامة الصلاة بهذا الوقت دون غيره ، فدلوك الشمس وصف ظاهر منضبط غير ظاهر المناسبة للحكم وهو إيجاب إقامة الصلاة وهو سبب له لاعلة ، وعلى هذا فكل علة للحكم تسمى سببه وليس كل سبب للحكم يسمى علته .

أما حكمة الحكم فهى ما شرع الحكم لأجله من مصلحة أريد تحقيقها أو مفسدة أريد دفعها فحكمة إباحة الفطر فى رمضان لمن كان مريضا أو على سفر رفع الحرج والمشقة عنهما ، والحكم الشرعى يدور وجودا وعدما مع علته لامع حكمته ، أى يوجد حيث توجد علته ولإن اختلفت حكمته - ولقد رأى علماء الأصول أن الحكمة أمر باطنى خفى وقد تكون مرنة غير منضبطة ولا محدودة ، فيكون فى ربط الحكم بها ، ووجوده بوجودها ، وعدمه بعدمها ، واضطراب الأحكام وعدم انضباطها وتحكيم الأهواء فى تقديرها ، والحيرة والتردد والصعوبة فى تطبيقها ، ولا يعنى ذلك خلو الحكم من الحكمة ، بل يعنى أن الحكم مرتبط بالعلة التى يظن وجود الحكمة معها دائما ولقد ذهب بعض علماء الأصول إلى جواز التعليل بالحكمة وربط الحكم بها[1] . وهذه التفرقة نتيجة للشروط التى اشترطها الأصوليون فى العلة لكى تتصف بالموضوعية والثبات .

● **مسالك العلة :**

وتتجلى براعة عقلية الأصوليين فى بحثهم عن مسالك العلة أى طرق

---

(١) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ص٣٨ ـ ٤١ ، د . زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ، ١١٥ ـ ١١٨ ، وعبد الحكيم عبد الرحمن مباحث العلة فى القياس ص١٠٣ ـ ١٥٢

إثباتها ، وهذه الطرق تعتمد على العقل وتستند إلى النص ، ولقد خاضوا فى ذلك فى أبحاث مستفيضة ، وقسموا تلك الطرق إلى نقلية وعقلية ،ولا يسمح لنا المجال إلا بمجرد الإشارة إلى تلك الأبحاث محاولين أن نبرز تفكيرهم العقلى .

* * *

(١) مسالك العلة النقلية

تتمثل المسالك النقلية فى النص والإجماع ونعرض لها بإيجاز :

أولا : النص : هو ما يدل الكتاب والسنة على أن وصفاً من الأوصاف علة لحكم من الأحكام متى ثبتت العلة بهذا الطريق كانت العلة منصوصة ، ودلالة النص على العلة قد تكون صريحة وقد تكون غير صريحة بواسطة قرينة من القرائن[١] .

١ - **النص الصريح** : هو النص الذى يرد فيه لفظ التعليل كقوله (لكذا أو لعلة كذا ولأجل كذا أو لكيلا يكون كذا) وما يجرى مجراه من صيغ التعليل ، مثل قوله تعالى ﴿ كَىْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾[٢] .

٢ - **التنبيه والإيحاء** : هما لفظان مترادفان لذا اكتفى بعض الأصوليين بذكر أحدهما دون الآخر ، ومعناهما الإشارة ، ومن ناحية الاصطلاح توجد عدة تعريفات له فالقاضى عبد الجبار يعرفه (أن يكون وصفاً يتعقب ذكر الحكم ، أو يتقدمه ولو لم يجعل لما أفاد) ،وابن الحاجب يعرفه (هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً)[٣] ومن هذه التعريفات يتبين أن العلة لم تذكر صراحة كما فى النص ولكنها لازمة عنه ضمنًا مثل قوله عليه السلام لما سئل عن الهرة :(إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات) .

---

(١) دكتور محمد مصطفى شلبى أصول الفقه الإسلامى جـ١ ص١ ٢

(٢) الغزالى المستصفى فى علم الأصول ص٨ ٣ ، الحشر آية ٧

(٣) نقلا من كتاب نظرية القياس الأصولى منهج تجريبى إسلامى د محمد سليمان داود ص١٢٦ ، ١٢٧

فإنه وإن لم يقل لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكن أوماً إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً ، فإنه لو قال : إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوماً إذ لم يرد فى التعليل[1] أى أن هذا التركيب يكون بعيداً عن الشارع وغير لائق بفصاحته وبوضعه الألفاظ فى مواضعها ·

وضروب التنبيه عديدة نذكر منها على سبيل المثال التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجـــزاء والشرط بالفاء التى هى التعقيب والتسبيب ، كقوله عليه السلام (من أحيا أرضاً ميتة فهى له)و(من بدل دينه فاقتلوه) وقوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[2] · ومن هذا القسم فاء الترتيب كقول الراوى سهى النبى فسجد ، ورفع يهودى رأس جارية فرضخ النبى رأسه ·

ومن صور التنبيه أيضاً كون الوصف المذكور معتبرا بحيث لا يجوز إلغاءه مثال هذا قوله عليه السلام : « ألا يقضى القاضى وهو غضبان » وهو تنبيه أن الغضب علة فى منع القضاء[3] ·

ومن ضروب الإيماء أن يصدر الحكم من النبى ﷺ عند علمه بصيغة المحكوم : وهى أن يسأل النبى ﷺ عن حكم شىء ، فيجيب النبى ﷺ عن سماع تلك الصفة فلو لم تكن إجابة النبى ﷺ مؤثرة فى ذلك لم يجب النبى عند سماعها ، ومثاله قول القــائل : يا رســول الله أفطرت ، فيقول : (عليك الكفارة)[4] ·

وهذه مجرد أمثلة أوردناها على سبيل المثال للدلالة على العلل النصية الصريح منها وغير الصريح وتبين لنا دور العقل فى فهم النص ومعانيه التى تثبت عن طريقه العلة ·

---

(١) الغزالى : المستصفى ص ٣٠٨ ·

(٢) المائدة : آية ٣٨ ·

(٣) المائدة : آية ٣٨ ، الغزالى المستصفى ص٩ ٣

(٤) نقلاً عن كتاب نظرية القياس الأصولى ، منهج تجريبى إسلامى د محمد سليمان داود ص ١٢٩

ثانيا : الإجماع :

وهو من المسالك النقلية للعلة والبعض من الأصوليين يقدمه على النص مثل الآمدى وابن الحاجب وابن السبكى ، وذلك لأنه لا يحتمل النسخ أو التأويل ، والإجماع يكون على ضربين : أحدهما الإجماع على كون الوصف علة ، والثانى الإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا فى عين العلة ويمثل له بإجماع السلف على أن الربا فى الأصناف الأربعة معلل وإن اختلفوا فى العلة ما هى ، والأصناف الأربعة : الذهب والورق والطعام والبر ، والعلل المختلف فيها الوزن والكيل والطعم والقوت أو أيضا أن يكون النص من الكتاب أو السنة صريحاً وقاطعاً فى بيان العلم ، ولا يستعمل لفظاً لا يحتمل غير التعليل[1] .

* * *

(٢) مسالك العلة الاستنباطية

وفى مسالك العلة العقلية الاجتهادية فقد ذكروا طرقا كثيرة نذكر نماذج منها على سبيل المثال :

فمن هذه الطرق العقلية « السبر والتقسيم » المراد بالسبر عند الأصوليين هو البحث والاختبار ، أى اختبار الوصف فى صلاحيته وعدمها للتعليل به ، ويراد بالتقسيم : حصر الأوصاف المحتملة للتعليل ، بأن يقال إن العلة إما كذا أو كذا[2] ويتضح من القسمة أنها تشتمل على عمليتين الأولى: تقسيم وتصنيف وحصر للأوصاف التى يظن أنها علة . والثانية : اختبار تلك الأوصاف ، وحذف وألا يظن أنه العلة واستبقاء ما يظن أنه العلة .

ولقد قسم الأصوليون التقسيم إلى قسمين هما التقسيم المنحصر أو الحاصر ، وثانيهما التقسيم المنتشر ، ووضعوا لكل قسم شروطه ، ومدى إفادته الكلية ، هل يفيدها قطعاأم ظنا ، وبحثوا فى طرق الحذف للأوصاف ، وغير

---

(١) الشوكانى إرشاد الفحول ص ٢١ ، ٢١٢ ولقد أشار الشوكانى إلى كثير من الاختلاف بين الأصوليين فى ذلك

(٢) الأسنوى شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص١١٣

ذلك من التفاصيل والتى لا يهمنا ذكرها فى هذا المجال ، إنما الذى يهمنا هو الإشارة إلى أن هذا المبحث يعد من أدق الطرق العلمية فى البحث ، ويعد السبر والتقسيم من أدق الطرق للوصول إلى العلة ، لأن فيهما جمع للأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية ، فيتعين الباقى للتعليل ، وهذا يتطلب جهدا عقليا لمعرفة الأوصاف التى يظن أنها مؤثرة ، ومعرفة اختبار تلك الأوصاف حتى يصل إلى العلة ، وأن يكون المجتهد ذو مقدرة عقلية ودربة منطقية .

وأيضا من دقة نظرهم العقلى هو المفاضلة بين نوعى التقسيم فالتقسيم الحاصر أو المنحصر هو أفضل من التقسيم المنتشر ، وذلك لأن الأول يكون حاصرا لجميع الأوصاف التى يمكن أن تكون علة ، وهو قد يفيد القطع عندما يحصر الأوصاف بطريق قطعى ويبطل الأوصاف غير المطلوبة بطريق قطعى ، وقد يكون أيضا ظنيا عندما يكون الحصر والإبطال بطريق ظنى ، وهو يشتمل على النفى والإثبات حاصرًا لهما فإذا بطل أحدهما تعين الآخر ، أما المنتشر فهو لا يكون دائرا بين النفى والإثبات ، ودليله ظنى ، وهو تقسيم غير حاصر .

وأيضا تبدو دقتهم فى البحث فى تمييزهم فى التقسيم الحاصر بين ما يفيد فيه القطع وما يفيد فيه الظن ، والقطع يفيد عندما يكون الحصر شاملا أى استقراء كامل وأدركوا صعوبة ذلك الاستقراء الكامل والحصر الشامل خاصة فى الشرعيات فقالوا بأن ذلك قليل فى الشرعيات ، أما الحصر الذى يغلب عليه الظن فهو كثير فى الشرعيات .

ومن مسالك العلة الدوران ومعناه أن الحكم يوجد عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه ، كالتحريم مع السكر فى العصير فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته زال التحريم فدل على أن العلة السكر[1] . والدوران فيه أمران : الأول الوصف والثانى : الحكم ، وفيه عمليتان : الأولى : وجود الحكم بوجود الوصف ، والثانية : انتفاء الحكم بانتفاء الوصف لذا سماه كثير من الأصوليين « الطرد والعكس »

---

(١) الشوكانى إرشاد الفحول ص٢٢١

وأما بالنسبة إلى حجية الدوران ، فلقد اختلف الأصوليون فى ذلك فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن فى العلية ، لأن العلة الشرعية لا يوجب الحكم بذاته ، وإنما هى علامة منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه مصرف[1] وذلك يعنى أن العلة فى رأى هؤلاء احتمالية وليست ضرورية وأيضا بالنسبة للمعتزلة فهم يرون أن العلة ليست احتمالية بل ضرورية .

ومن مسالك العلة تنقيح المناط ، والتنقيح فى اللغة هو التهذيب والتمييز والتخليص ، أما المناط فمعناه الإناطة والتعليق وتسمى العلة مناطا ، لأن الشارع علق الحكم وربطه بها ، ومعناه الاصطلاحى تهذيب علة الحكم ، ولقد اختلفوا فى تعريفه ، فعرفه بعضهم بأنه بذل الجهد فى تعيين العلة بين الأوصاف التى أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع وذلك بحذف ما لادخل له فى التأثير ، وعرفه البيضاوى بأنه أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ، وحينئذ يلزم اشتراكهما فى الحكم[2] وهذه التعريفات تعنى الاجتهاد فى حذف ما لادخل له فى التأثير ، وتعيين ما دخل له .

ومن هنا فإنه يتطلب عملا عقليا وتأملا فى معرفة ما دخل له وما ليس له دخل ، وهو يشبه إلى حد بعيد طريق السبر ، لأن كلاهما يقوم على البحث والاختبار وانتفاء ما يصلح واستبعاد ما لا يصلح ، ولقد عد الرازى مسلك تنقيح المناط هو مسلك السبر والتقسيم ، ولقد رد عليه بأن بينهما فرقا ظاهرا وذلك أن الحصر فى دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارا ، وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة[3] .

ولقد فرق الأصوليون بين تنقيح المناط الذى سبق بيانه وهو خاص بالعلل المنصوصة ولا يوجد فى العلل المستنبطة وبين تحقيق المناط ، وتخريج المناط ، وهما يوجدان فى العلل المستنبطة ، أما تحقيق المناط فهو قيام الدليل على أن علة الأصل المتفق عليها بين المعترض والمستدل موجودة فى الفرع سواء

---

(١) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٢١ .

(٢) الأسنوى : شرح تهذيب الاسنوى جـ٣ ص١٢٠ .

(٣) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٢٢ .

كانت العلة فى الأصل منصوصة أو مستنبطة ، فقيام الدليل على أن تلك العلة موجودة فى الفرع كما هى موجودة فى الأصل يعتبر تحقيقا للمناط[1]

ويلاحظ أن تحقيق المناط يكون فى العلل المنصوصة والعلل المستنبطة ، وأيضا الاجتهاد يكون فى وجود الوصف فى الفرع وتحققه به ، لافى أصل الوصف ، ولا فى وجوده فى الأصل المقيس عليه ، فإن ذلك مما أثبته النص أو الإجماع .

أما تخريج المناط فهو استنباط علة معينة للحكم بأى طريق من طرق استنباطها كالمناسبة ، أو الدوران ، أو السبروالتقسيم ، فتخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة[2] وهـذا يعنى أن تخريج المناط أساس من أسس الاجتهاد بالقياس ، ويعنى أن تخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة ، فى حين أن تحقيق المناط خاص بالعلل المنصوصة والمستنبطة ، وتنقيح المناط خاص بالعلل المنصوصة . ومما سبق يتبين لنا أن ضرورة معرفة العلل واستخراجها من النصوص والأحكام ، وضرورة فهم النصوص فهما عميقا ، ومعرفة مقاصد الشريعة فى عمومها وخصومها ، ولقد ذهب الشاطبى أن مجال الاجتهاد هو تخريج المناط وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث وهو الاجتهاد القياسى ، كذلك مجال الاجتهاد هو تنقيح المناط وتحقيقه[3] ، وسوف نتحدث عن الاجتهاد فيما يلى :

● **الاجتهاد :**

فيما سبق أن أشرنا إليه يتضح دور العقل وضرورة البحث لفهم الأحكام الشرعية من النصوص واستنباط أحكام جديدة لم ترد فى النص قياسا على ما ورد فى النصوص وما يجمعهما من اشتراك فى علة الحكم ، كل ذلك يتطلب الاجتهاد،ولقد سبق الإشارة إلى عد الشافعى القياس اجتهادا وتوحيده بينهما ، وإلى قول الشاطبى أن تنقيح المنـاط وتحقيقه وتخريجه يتطلب الاجتهـاد ، كل

---

(١) الأسنوى شرح تهذيب الاسنوى جـ٣ ص١٢٢
(٢) الأسنوى شرح تهذيب الأسنوى ص١٢٢
(٣) الشاطبى الموافقات جـ٤ص٩٥ وما بعدها

ذلك يدعونا إلى الإشارة إلى معنى الاجتهاد والدليل عليه ومشروعيته ، وشروط المجتهد ونشير إلى ذلك بإيجاز .

تعريف الاجتهاد : هناك عدة تعريفات فقيل إنه بذل الوسع فى نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط - وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى ، ويلاحظ أن هذا التعريف قد زاد الظن لأنه لا اجتهاد فى القطعيات ، وقال أبو بكر الرازى إن الاجتهاد يقع على ثلاث معان : أحدهما القياس الشرعى لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد ، والثانى ما يغلب فى الظن من غير علة كالاجتهاد فى الوقت والقبلة - والثالث الاستدلال بالأصول[1] . وكل هذه التعريفات تعنى أن يبذل الفقيه غاية وسعه وطاقته لاستنباط أحكام شرعية لم يرد بها النص ، وذلك يتطلب الفهم الكامل للنصوص ، ولابد من توافر شروط فى المجتهد ، لتحقيق معنى الاجتهاد ، ولكى يكون اجتهاده صحيحا .

شروط المجتهد : اهتم الأصوليون بوضع شروط للمجتهد ، وذلك لعظم شأن الاجتهاد ودوره ، وسوف نعرض لتلك الشروط فيما يلى :

أن يكون متوافرا لديه آلة القياس ، وهى كما يحددها الشافعى العلم بأحكام كتاب الله ، فرضه ، وأدبه ، وناسخه ومنسوخه ،وعامه وخاصه وإرشاده وعالما بأحكام العقل يقول الشافعى : وليس لحاكم أن يقبل ، ولا للوالى أن يدع أحدا ولا ينبغى للمفتى أن يفتى أحدا ، إلا متى يجمع أن يكون عالما علم الكتاب وعلم ناسخه ومنسوخه ، وخاصه وعامه وأدبه ، وعالما بسنن رسول الله ﷺ ، وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا ،وعالما بلسان العرب ، عاقلا ، يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس ، فإن عدم واحدا من هذه الخصال ، لم يحل له أن يقول قياسا ، وكذلك لو كان عالما بالأصول ، غير عاقل للقياس الذى هو الفرع ، لم يجز أن يقال للرجل قس ، وهو لا يعقل القياس ،وإن

---

(١) ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل ص١٥٦ ،والشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٥٠ .

كان عاقلا للقياس وهو مضيع لعلم الأصول أو شىء منها ، لم يجز أن يقال له : قس على ما لا تعلم[1] .

وهذه العبارة على الرغم من إيجازها ، فهى تجمع معظم الصفات التى يجب توافرها فى المجتهد ، وهى أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة ومواطن الإجماع ، وأن يكون عالما باللغة ، وأن يكون عالما بالقياس ،ولقد فصل الشافعى القول فى الرسالة فى هذه الشروط .

فالشروط الخاصة بمعرفة الكتاب والسنة والإجماع واللغة خاصة بقدرة المجتهد على القياس ، وضرورة توافر تلك القدرة قبل الإقدام على القياس ، لذا فهو يسميها آلة القياس ، وهو لا يشترط مجرد علم المجتهد بهذه الأمور ، حافظا لها ، بل لابد أن يعقل معانيها ويفهم مقاصدها ، فيقول الشافعى : « ومن كان عالما بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضا بقياس ، لأنه قد يذهب عليه عقل المعانى »[2] .

وأيضا إشارته إلى ضرورة معرفة اللغة وتعقل معانيها ، تعنى ضرورة ضبط اللغة وتحديد معانيها ودلالتها بدقة ، وذلك حتى يكون القياس صحيحا ، إذ أن الجهل باللغة وعدم معرفتها يؤدى إلى سوء استخدامها وإلى القياس الفاسد الذى يبعد عن الحقيقة .

وأيضا أن يكون المجتهد صاحب دربة عملية فى القياس ، فيقول الشافعى مؤكدا ضرورة توافر الجانب العملى بجانب المعرفة النظرية : « فأما من تم عقله ، ولم يكن عالما بما وصفنا ، فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول فى ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه»[3] .

---

(١) الشافعى : الرسالة ص٢٢١ ونجد هذه الشروط يتكرر معظمها بعد الشافعى انظر على سبيل المثال الجوينى : البرهان جـ٢ ص ١٣٣٠ وما بعدها والأسنوى : شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٢٥٣ والشاطبى الموافقات جـ٤ ص١٠٥ وما بعدها - الشوكانى : إرشاد الفحول ص ٢٥ وما بعدها

(٢) الشافعى : الرسالة ص٢٢٢

(٣) الشافعى الرسالة ص٢٢٢

وينصح المجتهد بعدم التسرع فى الأحكام والتأنى فى المعرفة قبل إصدار الحكم ، وأن لا يقول بشىء إن لم يكن متثبتا من صحته ، فيقول « ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت »[1] .

وعليه أيضا أن يسمع لرأى غيره وأن يتقبل نقد الغير لأنه قد يكون فى قول الغير إرشاد له لما لم يلتفت إليه ، فيقول الشافعى « ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه باستماع لترك الغفلة ، ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب »[2] .

ولقد أعطى الشافعى أمثلة تبين كيفية القياس وتطبيقه تبين فيها الاعتماد على الكتاب والسنة ، وتنوع الأقيسة من حيث القوة والوضوح .

ونجد الغزالى يحدد المقدار الذى يجب أن يعرفه المجتهد من الكتاب والسنة ، وهو متمثل فيما يختص بالأحكام فليس لازم أن يعرف جميع ما ورد فى الكتاب والسنة ، بل يلزم معرفة ما ورد فيهما من أحكام[3] وهذا يتفق مع طبيعة المجتهد فى أصول الفقه إذ أن اجتهاده يقتصر على الأحكام الشرعية العملية، ونجد الجوينى يحذر من الاعتماد على التفاسير التى تعتمد على النقل ، وأن لا يقنع المجتهد بالكتب والتصانيف ، بل ينبغى أن يحصل لنفسه علما بحقيقة الكتاب ، إذ ذلك عمل المجتهد ولا يأتى ذلك إلا بمحاولته كسب المعرفة والتماس المعنى[4] .

وأيضا يذكر الجوينى أن لا يشترط فى المجتهد أن يكون غواصا فى بحور اللغة متعمقا فيها ، لأن ما يتعلق بمآخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط - وذلك لأن لا غريب فى القرآن من اللغة ، ولا غريب فى اللغة إلا والقرآن يشتمل عليه[5] ، معنى ذلك أن ما فى اللغة من استعارات ومجازات يوافق مآخذ الشريعة ، ولقد مر بنا اهتمام علماء الأصول بالمباحث اللغوية ، وذلك

---

(١) الشافعى : الرسالة ص٢٢٢ .

(٢) الشافعى : الرسالة ص٢٢٢ .

(٣) الشوكانى : إرشاد الفحول ص٢٥٠ .

(٤) الجوينى : البرهان جـ٢ ص ٣٣٣ .

(٥) الجوينى : البرهان جـ٢ ص١٣٣١ .

لأهميتها ، ويؤكد الجوينى ضرورة العلم بالنحو والإعراب ، فإن ذلك له دخل فى فهم معانى الألفاظ ومقاصدها ، أى ليس فى موقفه إهمال معرفة اللغة بل معرفتها بالقدر الذى نفهم به الشريعة ، مع ملاحظة أن هناك استخدام لغوى وشرعى للكلمة الواحدة .

ويحدد الشاطبى مواطن الاجتهاد والتى يشترط فيها العلم باللغة العربية أو لا يشترط فإذا تعلق الاجتهاد بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد فى النصوص فلا يلزم فى ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة ، وذلك لأن المعانى مجردة فالعقلاء مشتركون فى فهمها ، لا يختص بها لسان دون غيره ، فمن فهم مقاصد الشرع من الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمى ، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربى[1] ، وفى هذا إباحة الاجتهاد لغير الناطقين بالعربية إذا استطاعوا فهم مقاصد الشريعة .

ويضيف الجوينى شرطا أخلاقيا يجب أن يتوفر فى المجتهد وهو أن يكون عدلا ، لأن الفاسق وإن أدرك فلا يصلح قوله للاعتماد[2] .

فهذه نماذج من الشروط التى اشترطها الأصوليون فى المجتهد لكى يكون مؤهلا للاجتهاد ، وهى جماع صفات العلم والعقل والعمل ، وهى تشير إلى صعوبة مهمة المجتهد وصعوبة توافرها إلا فى القلة النادرة ، والتى تتوافر لها تلك الصفات .

الدلالة على الاجتهاد: وعلى الرغم من أهمية الاجتهاد وضرورته، فلقد عارضه البعض ،ولقد سبق الإشارة عند الحديث عن المثبتين والنافين للقياس ، عن موقف المعارضة للقياس وهو يعنى معارضة الاجتهاد أيضا، ولقد أشرنا إلى ردود المثبتين عليهم، وفيها إثبات الاجتهاد ولقد أوردوا أدلة من الكتاب

---

(١) الشاطبى : الموافقات جـ٤ ص١٦٢ - ١٦٣ .
(٢) الجوينى : البرهان جـ٢ ص ١٣٣١ .

على ضرورة الاجتهاد ، وأمثلة من اجتهاد النبى عليه السلام وأصحابه وإقراره لأصحابه على الاجتهاد ، ثم الإجماع على منع التقليد وبيان فساده .

ولقد اعتمد القائلون بجواز الاجتهاد على منع التقليد والإجماع على ذلك ، والتقليد هو قبول قول الغير من غير حجة ، ولا يحصل بالتقليد علم ، وليس له مستند ، وهو أيضا فى نفسه بدعة محدثة ، لأننا لا نعلم بالقطع أن الصحابة لم يكن فى زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين يقلد ، لكنهم كانوا يرجعون إلى الكتاب والسنة فإن لم يجدوا فيهما اجتهدوا وأخذوا بالرأى الأقوى .

وأيضا نجد أئمة الفقه قد نهوا عن التقليد ، فلقد حكى ابن القيم عن أبى حنيفة وأبى يوسف أنهما قالا لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه ، ففى هذا تصريح بمنع التقليد وحكى ابن عبد البر أن الإمـام مالك قال « إنما أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا فى رأيى فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه ، وكل مالم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه .

ويذكر الشوكانى أن سد باب الاجتهاد فيه استخفاف بالعقل وامتهان له فيقول: « ومعنى هذا الانسداد المفترى والكذب البحت أنه لم يبق فى أهل هذه الملة الإسلامية من يفهم الكتاب والسنة ، وإذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل إليهما ، وإذا انقطع السبيل إليهما فكل حكم فيهما لا عمل عليه والالتفات إليه سواء وافق المذهب أو خالفه لأنه لم يبق من يفهمه ويعرف معناه إلى آخر الدهر »[1] .

ولكن هل يعنى ذلك أن الاجتهاد متاحا للجميع ، مع ملاحظة الشروط الصعبة التى سبق الإشارة إليها ؟ وللإجابة عن هذا نجد علماء الأصول قد قسموا الاجتهاد إلى مراتب :

مراتب الاجتهاد : نجد أن علماء الأصول قسموا الاجتهاد إلى مراتب لصعوبة توافر الشروط كلها فى الناس جميعا ، ومن هنا كان الاجتهاد على مراتب ، وكل مرتبة يمثلها طبقة من المجتهدين ، ونعرض لذلك بإيجاز :

---

(١) الشوكانى : الاجتهاد والتقليد ص١٢٧ - ١٤٧ وهى رسالة تعرض لأدلة الاجتهاد وضرورته ولأدلة التقليد وترد عليها .

الطبقة الأولى : هم طبقة المجتهدين المستقلين الذين يستخرجون الأحكام من الأدلة الشرعية من غير أن يقلدوا أحدا فى أصولهم التى يبنون عليها استنباطهم ، أو فى أحكام الفروع التى يتعرفون على حكمها ، هؤلاء تتوافر فيهم كل صفات المجتهدين ، ويمثلهم أئمة الفقه الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، ومنهم الأوزاعى والليث بن سعد .

الطبقة الثانية : طبقة المجتهدين المنتسبين ، هؤلاء يجتهدون فى الأصول وفى الفروع كالطبقة السابقة ، إلا أنهم درسوا فى مذهب معين وتلاقوا مع إمام فى منهاجه ، حتى اشتهروا بالانتساب إلى هذا المذهب ، وهؤلاء هم تلاميذ الأئمة المباشرون .

الطبقة الثالثة : طبقة المجتهدين المذهبيين الذين يتقيدون بأصول مذهب معين ، فيجمعون أحكامه ، ويربطون فروعه ، ويستخلصون قواعده ، ويوضحون أقيسته ، ويخرجون علله ، ويجتهدون على أساس ذلك ، فى المسائل التى لارواية فيها عن إمام المذهب وأصحابه .

الطبقة الرابعة : طبقة المجتهدين المرجحين : هؤلاء لا يستنبطون أحكام فروع لم يجتهد فيها السابقون ولم يعرفوا حكمها ، كما أنهم لا يستنبطون أحكام مسائل لا يعرف حكمها ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التى ضبطتها لهم الطبقة السابقة .

الطبقة الخامسة : هم الذين يوازنون بين الأقوال والروايات فيقرون أن هذا القول أقيس من ذلك ، وأن ذلك القول أصح رواية وأقوى دليلا .

والطبقة الأولى لها الاجتهاد الكامل ، والثانية لها الاجتهاد فى الفروع ، والثالثة والرابعة لها الاجتهاد فى استخراج العلل ومناط الأحكام ، والخامسة لها اجتهاد محدود فى تخير الأقوال والروايات ، وشروط الاجتهاد ومراتبه يمكن تحققها فى بعض فقهاء العصر ، ففيهم من تتحقق شروط الاجتهاد المطلق ، وفيهم من بلغ مرتبة الاجتهاد المذهبى أو مرتبة الترجيح أو مرتبة الاختيار[1] .

---

(١) الإمام محمد أبو زهرة : أصول الفقه ص٣٠٩ - ٣١٨ ، وزكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ص٣٢٢ - ٣٣٠

هل كل مجتهد مصيب فى اجتهاده : قد يختلف المجتهدون فى بعض الأحكام الشرعية العملية ، فيذهب بعضهم إلى الحل والآخر إلى الحرمة ، فهل يكون كل واحد من الرأيين صوابا ؟أم أن أحد الرأيين صواب والثانى خطأ ؟ .

اختلف علماء الأصول فى الإجابة عن ذلك ، فقال بعضهم إلى أن لله تعالى فى كل مسألة اجتهادية حكما معينا ، إذا انتهى إليه اجتهاد المجتهد كان مصيبا ، وإذا انتهى إلى غيره ، بعد أن بذل غاية جهده ، كان مخطئا - وذهب الآخرون إلى عكس ذلك ، فقالوا ليس لله تعالى فى كل مسألة اجتهادية حكم معين ، وإنما يكون حكم الله فى المسألة الاجتهادية ، هو ينتهى إليه اجتهاد المجتهد ، وبذلك يكون كل مجتهد معيبا ، لأن ما وصل إليه باجتهاده هو حكم الله فى المسألة التى كلف به فيها[1] - وهذا الوقف يقول به المعتزلة وغيرهم .

* * *

خاتمـــــة

مما سبق ذكره يمكننا أن نتبين طبيعة النظر العقلى فى أصول الفقه ودوره ومنهجه ، فيبدو واضحا دور العقل فى ذلك العلم ، حقيقة أن الحاكم والموجب هو الله تعالى ، وأن العقل ليس موجبا ، وذلك فيما عدا موقف المعتزلة الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال بالعقل قبل الشرع وأن العقل يوجب الحسن والقبح ، لكن القياس العقلى يعد حجة يجب العمل ، ويجب النظر والاستدلال بعد ورود الشرع[2] ، ويحدد الشاطبى استخدام الأدلة العقلية فى علم أصول الفقـه ، وأنهـا تقوم على مقدمات سمعيـة ، فيقول : « الأدلة العقلية إذا استعملت فى هذا العلم ، يقصد علم أصول الفقه ،فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية ، أو معينة فى طريقهـا ، أو محققة لمناطقهـا ، أو ما أشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ، لأن النظر فيها نظر فى أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع »[3] أى أن الأدلة فى علم أصول الفقه لا تكون

(١) الأسنوى : شرح تهذيب الأسنوى جـ٣ ص٢٥٤ - ٢٦٥ حيث عرض لأدلة الفريقين

(٢) ابن تيمية : المسودة ص٣٢٧ - ٣٢٩

(٣) الشاطبى : الموافقات جـ١ ص٣٥

مركبة من مقدمات عقلية محضة ، بل قد تكون إحدى المقدمات عقلية والأخرى شرعية ، وذلك بالنظر إلى طبيعة العلم التى تقوم على المسائل الشرعية ، فالعقل يستخدم معينا لإثبات تلك المسائل .

وعلماء أصول الفقه يرون أن لا تعارض بين العقل والشرع ، وأن الأدلة الشرعية لاتتناقض مع الأدلة العقلية ويدلل الشاطبى على ذلك فيقول بأن الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول ، الدليل على ذلك من وجوه :

الأول : إنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول ، فالأدلة الشرعية قد وجدت لتتلقاها عقول المكلفين ويعملوا بمقتضاها ، فلو نافتها لم تتلقاها فضلا أن تعمل بمقتضاها .

الثانى : أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدقه ، فإن كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة .

الثالث : إن مورد التكليف هو العقل ، وإذا فقد العقل ارتفع التكليف ، وهذا يعنى اعتبار تصديق العقل بالأدلة فى لزوم التكليف ، كما فى حال المعتوه والصبى والنائم .

الرابع : إنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ، فيقولون إن هذا لا يعقل أو هو مخالف للعقول ، فلما لم يكن من ذلك شىء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول .

الخامس : إن الاستقرار دل على جريان الأدلة الشرعية على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وهذا يعنى جريانها على مقتضى العقول[1] .

وعلى هذا فعلم أصول الفقه يأخذ بالأدلة الشرعية والأدلة العقلية ، لكن أيهما مقدم على الآخر ؟ يذكر الشاطبى أنه إذا تعاضد النقل والعقل على

---

(١) الشاطبى الموافقات جـ٣ ص٢٧ - ٢٩

المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل[1] وهذا يعنى تقديم النص على العقل وأن للعقل حد لا يتجاوزه ، وهو أن يكون فى خدمة النص دائرا فى دائرته لا يتجاوزه ، شارحا أو مفسرا أو مدللا على النص ، وأيضا مستنبطا منه الأحكام ، فهو مقيد بالنص وليس مستقلا ، إذ أن فى عملية الاستنباط والقياس يكون النص أصلا يستنبط منه أو يقيس عليه ، فعمل العقل هو استخراج النصوص الشرعية ، وبيان قواعد الشرع العامة ، وتطبيق تلك القواعد والقياس عليها فيما يجد من أحداث ·

ومن هذا يتضح لنا أن مجال العقل هو النظر فى الأحكام الشرعية العملية ، لكن هذا لا يعنى أن النظر العقلى عند علماء أصول الفقه مقطوع الصلة تماما بالأمور الاعتقادية ، بل يمكن القول إن مواقفهم فى المسائل الاعتقادية كانت ذات تأثير فى مواقفهم بالنسبة للأحكام الشرعية العملية ، كمسألة الحسن والقبح العقليين ، ومسألة الوجوب على الله تعالى ، وغير ذلك من المسائل التى وردت نماذج منها فى ثنايا هذا البحث ، لكن كان اهتمامهم الأول ومجال بحثهم الرئيسى فى الأمور العملية ·

ويمكننا أن نشير بإيجاز إلى بعض خصائص النظر العقلى عند علماء أصول الفقه ولقد سبقت الإشارة من خلال ذلك البحث لنماذج من أبحاثهم ، اتضحت فيها تلك الخصائص والتى نوجزها فيما يلى :

يبدو من خلال أبحاث علماء أصول الفقه إقامة أبحاثهم على أسس علمية منهجية ، فأقاموا أبحاثهم على الموضوعية واستبعاد الأهواء والميول الذاتية ، ونشير على سبيل المثال إلى أقوالهم فى شروط العلة وانضباطها وعدم خضوعها للأحوال والأهواء ، واستبعادهم للأحوال الباطنية النفسية ولابد أن تكون هناك أمارة وعلامة ظاهرة تدل عليها ، وذلك حتى لا تتأتى الأحكام خاضعة للأهواء والميول ، وأن تكون أحكاما عامة وليست أحكاما ذاتية ·

ولقد قاموا بعمليات الحصر والاستقصاء ، وهو عملية استقراء ومتابعة

(١) الشاطبى : الموافقات جـ١ ص٨٧ - ٨٨ ·

وجمع وإبطال ، وهو ما يعنيه السبر والتقسيم بحيث يحصر الأوصاف المحتملة للتعليل ، ويقوم بفحصها واختبار صلاحيتها ، واستبعاد ما يصلح ، وتلك عملية تجريبية تعتمد على استقراء الواقع ، وهـذا يوافق النزعة التجريبية عندهم ·

ونجد اهتمامهم بالبرهنة والاستنتاج ، فأقاموا الأدلة على صحة آرائهم وبرهنوا على صدقها ، وصاغوها فى صورة قياس ،ولقد كان لهذا القياس ما يميزه عن غيره كالقياس الأرسطى ويتفق مع المنهج العلمى الحديث عند بيكون وجون استيوارت مل ، ويمكن الإشارة بإيجاز إلى ذلك فيما يلى :

فنجد خلافا بين القياس الأصولى والقياس الأرسطى ، من حيث إن الأول يفيد الظن والاحتمال بينما يفيد الثانى اليقين والقطع ، فالأول ظنى والثانى برهانى ، وبذلك يتسم القياس الأصولى بالمرونة ، وموافقة المعنى الذى يراه الفلاسفة المحدثون فى قضايا العلم الحديثة ·

وقد نجد إشارة من أرسطو إلى المعرفة الظنية ، لكنه كان يفرق بينها وبين المعرفة العلمية المتمثلة فى البرهان وقياسه ، وقد يشبه القياس الأصولى قياس التمثيل الأرسطى ، من حيث طبيعة كل منهمـا وهى الاستدلال بجزئى على جزئى آخر ،وإفادة كل منهما الظن ، لكن كان اهتمام أرسطو موجها نحو القياس المنطقى البرهانى ، الذى لا يفيد الظن والاحتمال ·وأيضا يقوم القياس الأرسطى على مقدمتين طريق معرفتهما هو الحدس ، أما القياس الأصولى فيقوم على مقدمة واحدة طريق معرفتها هو النص ، ولقد سبقت الإشارة إلى أن علم أصول الفقه لا يستخدم الأدلة العقلية المحضة ، بل الأدلة العقلية المركبة من الأدلة السمعية ·

وأيضا يتكون القياس الأصولى من أركان أربعة هى الأصل والفرع والعلة والحكم ، بينما يتكون القياس الأرسطى من ثلاثة أركان هى الحد الأكبر والأوسط والأصغر ، وأيضا بالنسبة للحدود يختلف معناها عن كل منهما ، فالحدود الأرسطية : كليات نصل إليها بالاستقراء والحد هو المعرف للماهية أو للذات بينما الحد عند الأصوليين ، فهو يفيد التمييز بين المحدود وغيره ·

ويختلف القياس الأرسطى والقياس الأصولى من حيث الهدف الذى يهدف إليه كل منهما ، فالأول يهدف إلى البرهنة على حقيقة معلومة لا الكشف عن حقيقة جديدة ، فهو يربط حقيقة كلية بحقيقة حسية جزئية سبق إدراكها ، بينما يهدف الثانى إلى الكشف عن الجديد ، فهو استخلاص حكم جديد ، وهذا يعنى ازدهار العلم ونماءه ، ويساعد على ذلك أيضا منهجهم القائم على الاحتمال .

ونجد أن الأصوليين قد سبقوا فى بعض أفكارهم الفلاسفة المحدثين ، ففكرة الاحتمال التى دعى إليها « هيوم » وغيره من الفلاسفة المحدثين هى فكرة الظن عند الأصوليين والتى دعى إليها الشافعى ، حينما سوى بين القياس والاجتهاد .

ومنهج الاتفاق والتلازم فى الوقوع عند « مل » هو الاطراد عند الفقهاء وأيضا هو منهج الحضور عند « بيكون » من قبل « مل » فهم يسبقون كلاهما معا - وأيضا منهج الاختلاف أو التلازم فى الاختلاف عند « مل » أو الغياب عند « بيكون » هو ما قاله الفقهاء فى أن العلة ينبغى أن تكون منعكسة وكذلك منهج التلازم فى الوقوع والتخلف عند « مل » ما سبق أن قاله الأصوليون وأطلقوا عليه اسم الدوران .

تلك إشارات موجزة لأوجه الخلاف بين القياس الأصولى والقياس الأرسطى ، ومدى اتفــاق القيــاس الأصولى وسبقه للمنهج عند « بيكون » و« مل »[1] .

ومما يميز نظرة علماء الأصول فى البحث ، النظرة الكلية ، إذ أنهم يلتقطون الجزئيات لتكوين أفكار ونتائج كلية عامة ، فهم يجمعون تلك الجزئيات التى تندرج تحت حكم كلى واحد ، وذلك يوافق طبيعة علم أصول

---

(١) اعتمدت فى ذكر أوجه الخلاف بين القياس الأرسطى والأصولى وسبق القياس الأصولى لبعض ما قاله بيكون ومل على كتاب : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور . على سامى النشار ، وكتاب نظرية القياس الأصولى للدكتور محمد سليمان داود ، فى مواضع متفرقة من الكتابين .

الفقه ذاته إنه إن يرمى إلى وضع قواعد عامة وقوانين كلية ، لذلك هم يعنون بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية عامة .

وبعد ، تلك لمحة من لمحات النظر العقلى عند علماء أصول الفقه ، تبين استخدامهم للنظر العقلى فى الدين ، وهو خاص بالجانب الشرعى العلمى ، وكان تلبية للحاجات العلمية .

* * *

الفصل الثالث

علم الكلام
مشروعية النظر العقلى فى الدين
وطبيعته عند المتكلمين

- تعريف علم الكلام وموضوعه .
- مشروعية النظر العقلى فى الدين .
- طبيعة النظر .

مشروعية النظر العقلى فى الدين وطبيعته عند المتكلمين

رأينا فيما سبق الاتجاه العقلى للنظر فى الدين وأنه تناول الجانب العملى للدين ، وهو الجانب الخاص بأحكام الشرائع العملية ، وهو مجال بحث علماء أصول الفقه ، وكان تلبية للحاجة العملية للمسلمين ، ونجد هنا اتجاها آخر للنظر العقلى فى الدين ، وهو يختص بأصول الدين ، وهو يتناول الأمور الاعتقادية، وهذا مجال بحث علماء الكلام ، والذى سوف نعرض له بإيجاز ، ولقد سبق لنا البحث فى علم الكلام وتناول بعض موضوعاته وبعض الفرق الكلامية[1]، وفى هذا البحث سوف نشير إلى مشروعية النظر العقلى فى الدين عند المتكلمين ، وردهم على المنكرين ، وإثباتهم ضرورة النظر ، والإشارة إلى استخدامهم العقل فى إثبات القضايا الدينية الاعتقادية ، وكيف استندوا إلى النصوص الدينية محاولين فهمها عن طريق التأويل ، وسوف نشير إلى ذلك وغيره بإيجاز فيما يلى :

١ - **تعريف علم الكلام وموضوعه** : هناك عدة تعريفات لعلم الكلام ، وتجمع هذه التعريفات كلها على أنه يقوم على النظر العقلى فى الدين ، وأنه يرمى إلى إثبات العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، فيذكر الايجى على سبيل المثال تعريف علم الكلام فيقول « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه »[2] وأيضا ابن خلدون « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[3] .

وعلى هذا فموضوعه يتناول الأمور الاعتقادية وهى الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر ، وهذه أصول الدين ، وهى فى مقابل فروع الدين وهى

(١) أنظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، وكتابنا : الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، وكتابنا : الفكر الدينى الشرقى القديم وموقف المتكلمين .

(٢) الايجى : المواقف ص٧ . (٣) ابن خلدون : المقدمة ص٤٢٣ .

الشرائع العلمية التى تختص بكيفية العبادات والمعاملات ، والتى يبحثها الفقهاء ، ولذلك فرق بين المجالين : فالأول نظرى لا يختص بالعمل ، والثانى عملى يختص بالعمل

ولقد ظهر البحث فى تلك الأمور الاعتقادية ، نتيجة لعوامل داخلية وعوامل خارجية، ونتيجة لتساؤلات العقل البشرى ذاته ، ولسنا بصدد عرض تلك العوامل لكننا نقول بالرغم من تلك العوامل التى أدت إلى نشأة علم الكلام ، فإنه لم يلق قبولا لدى فريق من المسلمين ، فعارضوه باسم الدين والعقل ، مما جعل المتكلمين يردون على تلك الاعتراضات محاولين إثبات مشروعية النظر العقلى فى الدين وسوف نتناوله بإيجاز فيها يلى :

٢ - **مشروعية النظر العقلى فى الدين** : أكد المتكلمون على أن النظر العقلى واجب فى الدين ، وعارضوا حجج المنكرين لذلك ، وحاولوا إثبات النظر العقلى ومشروعيته فى الدين ، وسوف نتناول ذلك فيما يلى :

(أ) الرد على المنكرين : رد المتكلمون على حجج المنكرين للنظر العقلى فى الدين ، ولقد استندوا فى حججهم على السمع والعقل ، محاولين إنكار النظر العقلى فى الدين ، وسوف نورد تلك الحجج السمعية والرد عليها فيما يلى ، مقتصرين على إيراد بعض النماذج لتلك الردود .

يحتج منكرو النظر فى الدين بالقول بأن الله تعالى أكمل الدين ، فلقد قال تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾(١) - وأيضا بأن فى القرآن بيان لكى شىء ، وذلك لقوله تعالى ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾(٢) ، فعلى هذا يجب بطلان النظر ، والرجوع إلى الكتاب إذ فيه بيان لكل شىء بحيث لا يدع مجالا للعقل .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك ، بأن دلالة هذه الآيات لا تدل على أن الله قد بين كل شىء بالنص وحده ، بل قد يجوز أن يكون مبينا لكل شىء بالنص والاستدلال معا ، فليس فى الكتاب تفصيل أحكام كل الفروع ، وأيضا

---

(١) المائدة : آية ٣

(٢) النحل : آية ٨٩ .

لأن الله تعالى قد بين فى الكتاب وجوب النظر ونبه عليه بقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾[1] وغير ذلك من الآيات التى توجب النظر[2] .

والقاضى عبد الجبار هنا يقيس النظر العقلى فى أمور الاعتقاد على النظر العقلى فى الفروع ، بل يرى إن النظر العقلى فى أصول الدين أولى وأهم ، إذ أنه أصل تقوم عليه الفروع ، فإذا جاز النظر العقلى فى الفروع التى لم يرد بها نص ، فإنه يجب ذلك النظر العقلى فى الأصول التى تبنى عليها هذه الفروع ، إذ العقل يمكنه الوصول إلى معرفة الله وتوحيده ، وبوسعه أن يتأكد من صحة دعوى الرسل وتصديق ما جاءوا به ، فالعقل بذلك أصل يقوم عليه السمع ويقدم عليه ، لأن أصل الدين هو معرفة الله ورسله ، وهو ما تتأكد صحته عن طريق العقل ، أما الشرائع والعبادات التى جاء بها الرسل والتى يختص السمع بها ، فهى تنبنى على ذلك الأصل ، فالعقل مقدم إلى السمع ، إذ هو سبيل صحته وصدقه ، وهذا هو الأساس الذى يعتمد عليه المعتزلة فى ردودهم على المنكرين للنظر .

ولقد احتج المنكرون للنظر بأن النبى كان يتوقف فيما لاوحى فيه ، وينتظر وصول الوحى إليه ، فيرد على ذلك القاضى عبد الجبار ، بأن توقف النبى عليه السلام كان فى المسائل الشرعية التى ليس فيها نظر أما العقليات ، فلو لم ينظر فيها ، لما علم ما يقتضى كونه رسولا ، ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحى[3] .

والواقع أن أقوال النافين للنظر العقلى فى الدين أو المثبتين له ، تغفل جانبا هاما ، وهو اختلاف طبيعة النظر وغايته فى الأمور الفرعية عن طبيعة النظر وغايته فى الأمور الاعتقادية ، ففى الأمور الفرعية يهدف النظر العقلى فى الأحكام الشرعية إلى استنباط أحكام جديدة ، بينما يهدف النظر العقلى فى الأمور الاعتقادية إلى إيجاد موافقة بين الأصول الاعتقادية التى جاء بها الدين وبين العقل ، أو محاولة إثبات تلك الأصول بالعقل ، ثم إن لكل منهما

(١) النساء : آية ٨٢ ، محمد : آية ٢٤ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٦٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٦٩ .

عوامل خاصة قد أدت إلى قيامه ، وكان كل منهما وليد الحاجة إليه والعوامل التى أدت إلى قيامه ونشأته - ولعل هذه التفرقة تفيد فى القرب من الحقيقة ، فمن الثابت اجتهاد النبى والصحابة فى الفروع ، ومن الثابت أيضا نهيهم عن النظر العقلى فى الأمور الاعتقادية ، وهذا يعنى أن النظر العقلى فى الأصول والفروع كان نتيجة لعوامل وظروف تبرره ، لذا لا يصح قياس أحدهما على الآخر بالإثبات أو النفى .

ويمكن القول بأن رد المعتزلة يعتمد كما قلنا على قولهم بأسبقية العقل على السمع ، وتوقف صحة السمع على العقل ، وهو كما سبق أن ذكرنا ، الأساس الأول الذى اعتمد عليه المعتزلة فى ردهم على منكرى النظر .

ولقد استدل المنكرون للنظر بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ . . . ﴾[1] والقول بصحة النظر يقتضى السؤال عنه وعن أحواله فيجب بطلانه ، وأن الله تعالى حرم السؤال ، لذا يجب أن يحرم النظر .

ويجيب القاضى عبد الجبار بأن الله قد نهى عن السؤال عن أشياء ولم يعم كل شىء ، فهو بذلك لم يمنع السؤال مطلقا ، إنما منع السؤال عن أشياء استأثر الله بعلمها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[2] فهو تعالى قد بين أنه انفرد بعلم الروح وأنه يختص به ، فمثل هذا نهى الله عنه وهناك أشياء قد أباح الله السؤال ولم يمنع ذلك كالسؤال عن أمور الدنيا ، فكذلك لا يحرم السؤال عن أصول الدين .

ويبين القاضى عبد الجبار أنه لو حرم السؤال مطلقا لبطل العلم ، بذا تبطل معرفتنا بالله وبأصول الدين ، ويرى أن قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً ﴾[3] - دليل على إضافة العلم وإن كان قليلا للإنسان ،

---

(١) المائدة آية ١ ١

(٢) الإسراء آية ٨٥

(٣) الإسراء اية ٨٥

وعلى هذا يمكن السؤال عن أشياء والسكوت عن الأشياء التى استأثر الله بعلمها[1] .

ولعل هذا يشير إلى أن المعرفة العقلية فى مجال الاعتقاد ليست إطلاقية ، وأنها محدودة ، ولا يقدح كونها محدودة فى المعرفة العقلية ذاتها ، بل هو تحديد لها ، وضمان لسلامتها وصحتها ودقتها .

واستدل المنكرون للنظر بقوله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ﴾[2] وكل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه ، فيجب الرجوع إلى النص دون النظر .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك ، بأن المقصود بالرجوع هو الرجوع إلى أدلة الله بالنظر فيها ، وفى ذلك معنى الرجوع إلى الله ، والحكم بالنظر فى أدلة الله بمثابة الرجوع إلى النص ، لأنه لو كان الرجوع إلى ظاهر النص وكان النص مختلف فيه فذلك يقتضى الرجوع إلى نص آخر ، وذلك إلى ما لا نهاية له ، وهذا فاسد ، لذا فإن المراد هو الرجوع إلى النص إن كان منصوصا على الحكم ، أو يدل على المراد به بالقياس[3] ويلاحظ أن الاعتراض والرد عليه خاصان بالنظر فى الأحكام العملية ، ولقد أورد القاضى عبد الجبار الاعتراض ورد عليه ليثبت ضرورة النظر فى الأحكام الشرعية التى لانص فيها ، وإذا كان ذلك جائزا فى الأمور العملية ، فإنه من الأولى أن يكون كذلك فى الأمور الاعتقادية .

والأساس الثانى الذى يعتمد عليه القاضى عبد الجبار فى رده على منكرى النظر ، يعتمد على طبيعة النظر والثقة بصحته ، ولا يقدح فى صحة النظر احتمال خطأ الناظر وذلك أنه عندما يكون النظر فى الدليل ، يتبين الناظر الأدلة ، ويمايز بينها ، وإذا حصل له العلم بالدليل ، سكنت نفسه كسكوت نفسه إلى المدركات ، وهذا يبطل قولهم بمنع النظر لأنه قد يحدث فيه التباين

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) الشورى : آية ١٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٧١ .

بعض الأحوال ، ويرى القاضى عبد الجبار أن ذلك لا يقدح فى صحة النظر ، لأن المعرفة بالضروريات قد تلتبس ببعض الأحوال ولا يقدح ذلك فى صحة المعرفة بالضروريات ·

ولقد أثار المنكرون للنظر هذا الاعتراض محتجين بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ﴾(1) وهذا يعنى أن الله تعالى خص نفسه بأنه يعرف المتشابه ويعلم من حال النظر أنه مشتبه بالشبه غير متميز عنه ، فيجب أن يختص هو بمعرفته وأن يكون المتبع له فى حكم من يتبع المتشابه فى أنه متبع للفتنة ·

ويرى القاضى عبد الجبار أن ذلك لا يقدح فى صحة النظر ، لأنه لو وجب أن يقدح ذلك فى صحة النظر لوجب أن يقدح ذلك فى حسن النظر فى أمور الدنيا وفى صحة الاستدلال بالآيات المحكمة ، بل ويجب أن يقدح ذلك فى صحة معرفة الله سبحانه الذى هو المنزل للمحكم والمتشابه ، والقاضى عبد الجبار هنا يحاول إثبات صحة النظر بصفة عامة ، دون تحديد له ، إلا ما حدده الله بأنه يستأثر بعلمه دون غيره ·

ولذلك فإن القاضى عبد الجبار لا يسلم بقول المنكرين بأن الله تعالى خص نفسه بعلم المتشابه وذلك لأنه كما يذكر القاضى عبد الجبار أنه لا يجوز أن ينزل الله كلاما وخطابا إلا وللمخاطب طريق إلى معرفته فى الوجه الذى قصد إليه ، ومتى دل ظاهره على الخطأ ، فلابد من أن يجعل له طريقا إلى معرفة القرينة الدالة على المراد ·

وهو هنا يمهد للقول بأن العلماء يعلمون المتشابه ويعلمون التأويل ، ويقرر ذلك صراحة فى قوله بأن المراد بالآية التى ذكروها عطف الراسخين فى العلم على ذكره تعالى ، وذلك على أنهم يعرفون تأويله ، والمراد به ·

أى أن الظاهر من الآيات المتشابهة يعلم تأويله العلماء القادرين على تأويله لأنه لو جاز أن يخاطب بما له ظاهر من المتشابه ، ويريد ما لا يدل عليه

---

(1) آل عمران : آية 7

أو لا يريد به إلا الإيمان به ، لأوجب ذلك التعمية والألغاز عليه تعالى ، ويقتضى ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله سبحانه .

ويسوق القاضى عبد الجبار الأدلة على تأويل الراسخين فى العلم للمتشابه ، وأن الله لم يخص به نفسه فقط ، بل خص به أيضا العلماء ، فكيف يجوز أن يقول تعالى لنبيه ﷺ : ﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ ﴾[1] وفى جملته ما لا يصح أن يعرف معناه فيتبع ؟ وكيف يقول تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾[2] وفى جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه ، وكيف يصح أن يمتن عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب ، وفى جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجية فى أنه لا يصح أن يعرفوا معناه ؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاما ، والغرض به الإيمان به دون معرفة معناه؟[3].

كل هذه التساؤلات يثيرها القاضى عبد الجبار للرد على المنكرين للنظر الذين يقدحون فى صحته ويبنى تلك التساؤلات على السمع وهو نفس ما احتج به المنكرين ، لكننا إذا وازنا بين أدلة المنكرين وردود المتكلمين عليهم والتى أوردنا نماذج منها عند القاضى عبد الجبار ، نجد أن أدلة المنكرين لا تقوى على الصمود ، وذلك لأنها تقوم فى جانب كبير منها على الخوف من النظر وأن الأصول الاعتقادية تعلو فوق نطاق العقل ، لكن كما سبق الإشارة بأن هناك أمور لا يستطيع الإنسان العلم بها ، لكن ذلك لا يقدح فى إمكانية العلماء فى تأويل المتشابه ، فالأمور التى استأثر الله العلم بها ، فقد طلب الله تعالى بالكف عن السؤال عنها لأنه لا مصلحة للمكلف فى معرفتها ، فلامخافة من النظر ، ولا إبطال له ، طالما لا يتطرق إلى مسائل نهى الله عنها لأنه استأثر بعلمها ، فعلى سبيل المثال أن النظر العقلى يؤدى إلى إثبات وجود الله تعالى وصفات الكمال اللازمة له ، لكنه ليس بوسعه أن يعرف أو يبحث عن كيفية الله تعالى ، إنه بعبارة موجزة يستطيع أن يدرك مبادىء الاعتقاد لكنه لا يستطيع أن يعرف تفاصيل تلك المبادىء وكيفياتها .

---

(١) الانعام : آية ١٠٦ . (٢) العنكبوت : آية ٢ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٧١ - ١٧٨ .

واعتمد المنكرون للنظر على بعض الأحاديث النبوية وتعلقوا بها ، فذكروا أن النبى ﷺ قد أمر بالكف عن النظر والمناظرة فى العقائد ، مثل قوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر أصحابى فأمسكوا » وقوله « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى الله » وأن فى تلك الأقوال منع من النظر فى معرفته تعالى .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك ، بأن المنع من ذكر القدر إنما بما لا يصح أن يضاف إليه ، ولا أحد يمنع من أن يقال إنه تعالى قد قدر الخير وأرزاق العباد ، وقدر أقوات البهائم وأن الموت والحياة ، بقضائه وقدره ، ويلاحظ أن القدر بهذا المفهوم لا يتناول أفعال العباد .

وكذلك منع الرسول عليه السلام من التفكر فى الله تعالى لأن التفكر إنما يجب أن يقع فى أفعاله تعالى ليستدل لها على ما يختص به ، أما فيه تعالى فمحظور ، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره ، فيستدل به على ذلك الغير ، أى أن العقل يتفكر فى آثار الله وأفعاله ولكن لا نتفكر فى ذات الله تعالى وكيفيته ، فلا نتصوره تعالى كما نتصور الأجسام فى النفس ، كما يفعل المجسمة ، فهو تعالى لا يصور فى النفس بصورة الخلق، وهذا هو المنهى عنه ، أما التفكر فى خلق الله تعالى فهو المأمور به والواجب[1] .

وفى هذا يحدد القاضى عبد الجبار كيفية التفكر فى آثار الله وأفعاله دون التفكر فى ذات الله ، معتمدا فى ذلك على أن إدراك العقل محصور فى الحادث الذى يقع فى الزمان والمكان ، ولما كان الله غير حادث ولا يحده زمان ولا يقله مكان فإنه ليس بوسع العقل إدراك القديم الذى يند عن الزمان والمكان ، لكن بوسعه أن يدرك آثار الله وأفعاله فى الكون الحادثة والمحسوسة ، وأن يستدل بها على وجود الله تعالى وصفاته .

لكن قد يقال إن المتكلمين لم يلتزموا بذلك ، وإنما تطرقوا فى أبحاثهم فى أشياء تعلو نطاق العقل وإدراكه ، كالبحث عن علاقة ذاته تعالى بصفاته فهل الصفات عين الذات أم شيئا مستقلا عن الذات ، ولسنا نخوض فى تفاصيل تلك المسائل ، لكننا نقول إن هذه الأبحاث لم يبحثها المتكلمون لذاتها

---

(١) القاضى عبد الجبار المغنى جـ١٢ ص١٧٨ - ١٨١

بل لقد جرهم إليها الخصوم ، وكانت نتيجة عوامل أدت إلى قيام تلك الأبحاث والتفصيلات ، ولعل تطرق المتكلمين لهذه التفصيلات فى البحث العقلى فى أصول الدين كانت سببا فى الحجة التى ساقها المنكرون للنظر والتى سوف نذكرها فيما يلى :

فلقد ذكر المنكرون للنظر أن أبحاث المتكلمين نوع من الضلال ، لأنها لو كانت خيرا لما فات النبى عليه السلام وأصحابه أن يتكلموا فيها ، لأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : إما أن يكونوا علموا الخير فى هذه الأبحاث وسكتوا عنه ، وإما لم يعلموه بل جهلوه ، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه لما وسعهم السكوت عنه ووسعنا ترك الخوض فيها كما وسعهم ترك الخوض فيه ،ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه ، وإن كانوا لم يعملوه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله[1] .

ويبدو أن أصحاب هذا الموقف يؤثرون التقليد ، وثقل عليهم النظر وعدم تحمل مشقته فطعنوا على من بحث فى أصول الدين ونسبوه إلى الضلال .

ولقد رد المتكلمون على ذلك ، فذكروا أن النبى عليه السلام قد علم هذه الأبحاث لكنه سكت عنها ، لأنه لم يكن هناك حاجة إليها ، وحاول الأشعرى أن يثبت أن هذه الأبحاث موجودة فى القرآن والسنة جملة لا تفصيلا[2] .

ولم يكتف المنكرون للنظر بالاعتماد على الكتاب والسنة فى إبطال النظر بل حاولوا أن يقدموا أدلة أخرى فطعنوا فى صحة النظر ، وأنه لا يوصل إلى العلم ، فذكروا أنه لو كان النظر مولدا للعلم فلن يختلف حكم العقلاء فى ذلك ، لكن علماء الكلام يخالف بعضهم بعضا ، فالمتقدم فى علم الكلام يخالف المبتدىء فيه ، والذكى يخالف البليد ، والسريع يخالف البطىء ، وجليل الكلام يخالف حكم دقيقه ، فلو كان النظر مولدا للعلم ، لما اختلف ، لأن المتولد عن الأسباب لا يختلف إذا اتفقت الأسباب .

---

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٤ .

(٢) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص٤ وسنعرض لتفصيل ذلك فيما بعد .

ويرد القاضى عبد الجبار عن ذلك بالقول بأن النظر يحتاج إلى قدرات واستعدادات وملكات معينة ، وهذا يكون بالفطرة ، وأيضا يحتاج إلى الاكتساب وهو استخدام تلك المواهب والاستعدادات الفطرية ومعرفة الأحوال والأدلة ومراتبها وطرقها ، وفى هذا يكون التفاوت بين الناس ولا يعنى ذلك عدم حدوث العلم عند أحدهم ، بل يحدث بالقدر الذى يستطيعه كل منهم نتيجة لاكتسابه ، فإدراك الذكى أقوى من البليد وحصوله على العلم بدرجة أكبر منه ، وذلك للتفاوت بينهما ، لكن لا يعنى هذا انعدام العلم عند البليد بل يكون بدرجة أقل ، وكذلك القول فى الأسرع فى الفهم والأبطأ ، لكن لو تساوت شروط النظر فى الدليل ، فلابد من حصول المعرفة لهما جميعا على سواء .

وكذلك يختلف جليل الكلام عن دقيقه ، وذلك لأن أدلة جليل الكلام ضرورة وهى تتناول الأصول ولا يحتاج فيها إلى مقدمات كثيرة ، وهو بهذا يعنى أنها معرفة فطرية مغروزة فى النفس ، أما دقيق الكلام وهى تتناول الأدلة الخاصة بالأمور الطبيعية كحدوث العالم والجسم والجوهر وغير ذلك ، فهى تحتاج إلى مقدمات ، وقد تكون عرضة للشبه والاختلاف ، لكن ذلك الاختلاف لا يقدح فى صحة النظر[1] .

ولعل القاضى عبد الجبار يشير هنا إلى التفرقة بين العقل الفطرى الغريزى والعقل المكتسب ، فهناك حد أدنى يدركه العقل مثل الأوليات والبديهيات ، وفى هذا الحد يتساوى الناس جميعا ، أما الاكتساب وهو الاستدلال فيتفاوت فيه الناس تبعا لاستخدام قدراتهم وملكاتهم العقلية ، وهذا واقع مشاهد فى تفاوت المعارف بين الناس ، فليست كل المعارف ضرورية بل منها المكتسب ، ولا يقدح ذلك الاختلاف فى صحة النظر .

ويورد المنكرون للنظر دليلا آخر يعتمدون فيه على التلازم الضرورى بين العلة والمعلول وعدم تراخيهما ، فقالوا لو كشف النظر عن حقيقة ، وأنه يؤدى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٣٧ - ١٤٤ .

إلى علم ، لوجب أن يكشف عن ذلك فى حال وجوده أو فى تأتيه ، لأن السبب لابد من أن يوجب المسبب فى هذين الوقتين ، لكننا نجد المفكر يمتد له الفكر ويقطع ، ثم يراجع الفكر ، فلا يقع له العلم إلا بعد وقت طويل ، أو ربما وقع له من غير أن يخطر بباله وعند اليأس منه ، وعلى هذا فإن النظر لا يوجب العلم .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك بالتفرقة بين التذكر والتفكر ، فالتذكر هو الذى يقع دون أن يخطر بالبال ، أى يقع العلم بالشىء عن طريق التذكر دون أن يخطر بالبال ، وهذا الشىء الذى يمكن معرفته عن طريق التذكر ، هو الأمور الضرورية ، وعلى هذا يمكن القول بأن القاضى عبد الجبار يقول بأن من المعرفة ما هو تذكر وهى المعرفة الضرورية الأولية أما التفكير وهو يعنى النظر والاستدلال فلا يقع دون أن يخطر بالبال ، بل يحتاج فيه المفكر إلى مداومة النظر والفكر ومراجعة الدليل حتى يصل إلى العلم ، وفى هذه الحالة التى يصل فيها إلى النظر الصحيح يكون تلازم العلة مع معلولها أى يحصل العلم مباشرة ، والقاضى عبد الجبار يشير هنا إلى خطوات البحث العلمى من حيث فرض الفروض ومرحلة التثبت منها إلى أن يصل إلى العلة المؤثرة حقيقة فتتلازم مع معلولها وهو ما عبر عنه بمداومة الفكر ومراجعته حتى يتفق له النظر فى الدليل فلا تتأخر معرفته به[1] .

ولقد أورد المنكرون حجة أخرى تعتمد على جواز الخطأ على العقل ، فهذا يؤدى إلى عدم الثقة بالنظر وأنه يؤدى إلى العلم .

ويرد القاضى عبد الجبار بأن وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر ، ولكن ذلك لا يؤثر فى صحة العقل وأحكامه ،وذلك كما لا يؤثر إقدام العاقل على القبيح لشهوة غالبة فى صحة علمه بقبح ذلك[2] .

أى أن الخطأ ليس أمرا ذاتيا فى العقل ، وإنما هو شىء عارض يرجع إلى الناظر ، فقد تعرض له عوارض ، أو تحدث له دواعى ، تؤدى إلى خطئه فى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٤٤ - ١٤٥ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٤٤ - ١٤٥ .

النظر ولا يقدح ذلك فى أحكام العقل ، وذلك كالذى تغلبه الشهوة ولا يؤثر ذلك فى كون معرفة أن هذا الفعل لا أخلاقيا - فالخطأ ليس بسبب العقل وإنما بسبب العاقل الذى لم يحسن فعل النظر على وجهه الصحيح .

ويوردون اعتراضا آخر يقوم على أن الحس هو أصل المعرفة العقلية ، وما هو غائب عن الحواس لا يصح إدراكه بها أو بالعقل الذى يقوم عليها .

ويرد القاضى عبد الجبار بالتفرقة بين المعرفة الحسية وغير الحسية ، فالمعرفة الحسية مصدرها الحس ، أما ما غاب عن الحس فهو لا يدرك بالحس وذلك لتعذر تناوله بالحس بل يدرك بالنظر العقلى ، فالعقل بذلك يعلم ما غاب عن الحس بطريق الاستدلال ، لذا يصح أن يعلم بصحة الفعل كون فاعله قادرا وإن لم يجز أن يدرك بالعين كونه قادرا[1] .

وهذه نماذج من حجج المنكرين لعلم الكلام ولقد أوردناها كمجرد أمثلة ، وأوردنا ردود المتكلمين عليها ، ولقد أفاض أصحاب هذا الرأى فى ذم الكلام والمتكلمين[2] ، مما ادى بالمتكلمين إلى القيام بالرد على المعارضين للنظر العقلى فى الدين ، وحاولوا إثبات ضرورة ذلك النظر وذلك تأكيدا لمشروعيته وأنه واجب يدعو إليه الدين ، وسوف نحاول أن نعرض بإيجاز إلى رأى المتكلمين فى إثبات النظر بإيراد نماذج للدلالة على رأيهم فيما يلى :

(ب) إثبات النظر :

لقد رأينا فى معارضة المتكلمين لمنكرى النظر ما يحمل ضمنا إثبات النظر، لكن المتكلمين لم يكتفوا بالرد على المنكرين ، بل قدموا أدلة كثيرة لإثبات ضرورة النظر ووجوبه ، وليس بوسعنا فى هذا المجال أن نعرض لتلك الادلة فى تفصيلاتها ، بل سوف نقتصر على مجرد الإشارة إلى نماذج منها ، وذلك للدلالة على رأيهم فى وجوب النظر . ولقد اعتمد المتكلمون فى إثبات

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) انظر على سبيل المثال : السيوطى : صون المنطق ص٣٣ - ٢٠٠ حيث عرض بإفاضة لأقوال المنكرين لعلم الكلام، وأنظر أيضا : طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة جـ٢ ص١٥٤ أو ما بعدها حيث عرض لموقف أئمة الفقه الأربعة من علم الكلام .

النظر على القرآن وما ورد فيه من آيات كثيرة تحث على النظر ، واستندوا إلى تلك الآيات وجعلوها أساس لتبرير بحثهم فى الأمور الاعتقادية ، بل أيضا أساسا استقوا منها أدلتهم العقلية على ما سنعرض بعد ·

ولقد ذكر المتكلمون أن الآيات التى تعلق بها المنكرين للنظر آيات محتملة أما الآيات التى تدعو إلى النظر فهى آيات صريحة ، أمر الله تعالى بالنظر ، وحث عليه وندب إليه ووبخ فى خلافه ، وذم على تركه ، كقوله تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ ، وَلَوْكَانَ مِنْ عِند غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فيه اخْتِلاَفًا كَثِيرًا ﴾[1] فأمر بالتدبر وبين وجه التدبر ، وقال : ﴿ وَفِى أَنفُسِكُمْ ، أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾[2] وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فى مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ﴾[3] وقال : ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبَابِ ﴾[4] ووصف القرآن بأنه ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾[5] وغير ذلك من الآيات التى تند عن الحصر - ولقد سبق أن أشرنا إلى بعضها فى الفصل الأول[6] ·

ولقد أورد المتكلمون كثيرا من الأدلة العقلية على وجوب النظر ، وهم يتفقون على وجوبه ، وإن اختلفوا فى مصدر وجوبه ، فالأشاعرة يرون أن الشرع قد أوجب النظر ،بينما يقول المعتزلة إن العقل هو الذى يوجب النظر ، ولا يمثل ذلك الخلاف حول مصدر وجوب النظر فى الاتفاق على وجوب النظر[7] وسوف نعرض لآراء بعض الفرق الكلامية فى إثبات وجوب النظر العقلى فى الدين ·

---

(١) النساء : آية ١٢ · (٢) الذاريات : آية ٢١ ·
(٣) الأعراف : آية ١٨٥ · (٤) الرعد : آية ١٩ ·
(٥) البقرة :آية ٢ ·
(٦) نجد هذا الاستدلال بالآيات القرآنية على وجوب النظر عند سائر المتكلمين ، انظر على سبيل المثال من المعتزلة القاضى عبد الجبار المغنى جـ١٢ ص١٨١ - وللأشاعرة الباقلانى الإنصاف فيما يجب اعتقاده ص ٢ - ٢٢ ومن الماتريدية الماتريدى التوحيد ص ١ - ١١
(٧) الجوينى الإرشاد ص ٨

يرى المعتزلة أن أول الواجبات التى تجب على الإنسان هو النظر إلى معرفة الله تعالى ، وأن من أخل بأداء هذا الواجب ، استحق الذم والعقاب

والنظر هو الطريق الوحيد المؤدى إلى معرفة الله تعالى عندهم ، وذلك لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالفكر ·

ولقد حاول القاضى عبد الجبار ، إثبات أن الله يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، وأورد الكثير من الأدلة على ذلك ، نذكر منها على سبيل المثال قوله : بأنه لو كان العلم بالله ضروريا لوجب فى العادم له أن يكون معذروا ، لأن ذلك موقوف على الله تعالى ، ومعنى هذا أن الكفار معذورون فى تركهم معرفة الله تعالى « لأن معرفة الله تعالى لا تكون بعقلهم بل بفعل الله يجبرهم ويلجئهم إليها وهذا الإجبار والإلجاء هو معنى الضرورة - وأيضا قوله بأنه لو كان العلم بالله تعالى ضروريا لوجب أن لا يختلف العقلاء كما فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه ·

كذلك لا يعرف الله عن طريق المشاهدة ، لأن طريق المشاهدة يعنى الإدراك الحسى ، وهذا محال فى حق الله تعالى ·

وعلى هذا فلا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بالعقل ويدلل القاضى عبد الجبار على ذلك بالبحث فى أنواع الأدلة وأنها تستند على العقل ، فيذكر ان أنواع الأدلة أربعة هى حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ، وذلك لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشىء منها والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشىء على أصله ، وذلك لا يجوز ، ومعنى كلام القاضى عبد الجبار أن صحة السمع يتوقف على العقل ، معنى هذا أن معرفة الله تعالى التى تنال بالعقل هى الأساس والأصل الذى تقوم عليه حجة السمع من كتاب وسنة وإجماع ، فالكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله ، وأما السنة إنما تكون حجة متى ثبتت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وهكذا الحال فى

الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب فى كونه حجة أو إلى السنة ، وكلاهما فرع على معرفة الله تعالى[1]

ويرى الأشعرى أن معرفة الله تحصل بالعقل ولكنها تجب بالسمع ، ولقد قـال بذلك لنفى الوجـوب التكليفى بالعقل لا لنفى حصول معرفة الله بالعقل[2] .

ويرى الماتريدى وجوب معرفة الله بالعقل ، وهو يتفق إلى حد ما مع موقف المعتزلة ، لكنه يفترق عنهم فى أنه لم يبن على ذلك الوجوب العقلى ما بنته المعتزلة عليه والوجوب عنده لا يعنى أن العقل موجب ، بل الموجب هو الله وأن معنى أن معرفة الله واجبة بالعقل أى بسبب العقل[3] .

وهكذا يؤكد المتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم على ضرورة النظر العقلى وأنه طريق معرفة الله تعالى ، وأنه واجب سواء أكان موجبه الشرع أم العقل .

ويفرق المتكلمون بين إيمان المقلد وإيمان المستدل فالمقلد لا يملك حجة على صحة إيمانه ، إذ هو يؤمن بدون نظر أو استدلال عقلى على إيمانه ، وهذا يجعله أكثر عرضة للخطأ ، ولا يصل إلى مرحلة التثبت واليقين فى اعتقاده ، فهو لا يملك دليلا على صحة اعتقاده ولا حجة يدافع بها أو يستند إليها ، لذا فهو عرضة للشك ، أما المستدل فهو يملك الدليل على صحة اعتقاده ولديه الحجة التى يدافع بها الشبه والشكوك وإبطال حجج خصومه[4] ويرون أنه لاعذر للإنسان فى التقليد ، لأن الله أعطاه العقل وهو أداة النظر ولكنه آثر تركه ، وركن إلى التقليد ، وموقفهم يستند إلى ما ورد فى القرآن من نبذ التقليد .

يرى المتكلمون أن الله تعالى قد نص على أصول الأدلة فى كتابه وأمر

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٤٠ - ٧٠ والباقلانى : الإنصاف ص٢١ - ٢٢ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص٣٧١ .

(٣) انظر لتفصيل موقف الماتريدى كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص ٢٠١ - ٢٠٦ .

(٤) الايجى : المواقف ص٨ .

بالاستدلال بها ، نحو استدلال إبراهيم عليه السلام على التوحيد ، ونفى التشبيه بما يحدث فى الأجسام من التغير ، ونحو ما ذكره من التنبيه على دلالة الإعادة ، وما ذكره فى دلالة النبوات ، وكل ذلك يدل على صحة النظر[1] .

وهذه بعض نماذج لأدلة المتكلمين على ضرورة النظر العقلى فى الدين ، وإنه سبيل إدراك معرفة الدين ، إذ عن طريقه تتم معرفة الله تعالى ووحدانيته وصفات الكمال التى تليق به تعالى ، ونفى التشبيه والتجسيم ، وأيضا إثبات صدق الرسل ، وما أتوا به من شرائع وعبادات ، وأيضا الدفع عن الدين ضد المنكربن باستخدام سلاح العقل ، ورد شبههم العقلية ، إذ أن مجادلة هؤلاء المنكرين لابد أن تقوم على العقل ولا يمكن مناقشتهم على أساس السمع الذى ينكرونه أصلا ، ولقد أبلى المتكلمون بلاء حسنا فى مناقشة المنكرين للعقيدة ورد حججهم وإثبات بطلانها ، ولقد كانت مهمتهم الأولى الدفاع عن العقيدة ضد هؤلاء المنكرين ، لذلك نجد فريقا توسط بين المعارضة المطلقة والتأييد المطلق لعلم الكلام وهؤلاء يرون أن علم الكلام مباح عند الحاجة إليه فى إزالة الشكوك فى أصول العقائد ، والزود عن الدين ضد شبه المبتدعين ورد حججهم ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين وحرك دوافعهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة ، وعلى هذا فعلم الكلام مباح عند الحاجة ، ويجب أن يؤخذ منه بقدر الحاجة وأن يقتصر فيه على الجلى الظاهر وعدم التعمق فى الأبحاث والتفريعات[2] .

وعلى هذا فإن الإنكار المطلق لعلم الكلام أمر يصعب قبوله إن لم يكن مستحيلا ، وذلك لأن النظر العقلى مؤيد من القرآن - كما سبق أن ذكرنا فى الفصل الأول - وإهمال لدور العقل الذى جعله الله حجة ، وهو ضرورى للدفاع عن الدين ضد منكريه ، ولقد كانت إحدى مهام علم الكلام الرئيسية الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية ضد منكريها .

* * *

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٢ ص١٨١

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ١ص ٩٧ - ٩٩ ، طاش كبرى زادة مفتاح السعادة جـ٢ ص١٥٧ - ١٦١

٣ – طبيعة النظر :

أ – اعتماد المتكلمين فى أدلتهم على القرآن والسنة أشرنا فيما سبق إلى قول المتكلمين بأن الله تعالى قد نص على أصول الأدلة فى كتابه ، ونشير الآن إلى محاولة المتكلمين إقامة أدلتهم على الأدلة القرآنية ، ومحاولة استخراجهم أدلة من الآيات القرآنية – وصياغة تلك الأدلة صياغة عقلية ، ونذكر نماذج من ذلك فيما يلى :

حاول المتكلمون أن يثبتوا موافقة النقل للعقل ، وذلك بالقول بأن أدلتهم مأخوذة من القرآن ، وكذلك مصطلحاتهم الفنية التى استخدموها يمكن استخراجها منه ، وذلك ليثبتوا أن موضوعات بحثهم ومصطلحاتهم ذات أساس قرآنى .

فمسألة حدوث العالم ، والقول بالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق دليل على حدوث العالم وأن له محدث هو الله تعالى وذلك أصل التوحيد ، ويقولون إن أصول هذه الأشياء موجودة فى القرآن جملة غير مفصلة ، ويحتجون فى ذلك بما ورد فى قصة إبراهيم عليه السلام وأفول الكواكب ، ولقد استدل إبراهيم عليه السلام بما يطرأ على الكواكب من تغير وزوال أنها لا تصلح أن تكون إلّها ،بل هى حادثة وأن لها محدث هو الله[1] .

ولقد حاول المتكلمون أن يشتقوا من القرآن معانى مصطلحاتهم كالأعراض والأجسام التى يتكون منهما العالم ، فيذكر الباقلانى أن الأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام وتبطل فى ثان حال وجودها ، والدليل على أن هذا وصفها بأنها أعراض قوله تعالى : ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ ﴾[2] فسمى الأموال أعراضا إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان .. ومنه أيضا قول الله تعالى إخبارا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لادوام له ﴿ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا ﴾[٣،٤] والجسم ماله حد ونهاية

---

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص٤ .

(٢) الأنفال : آية ٦٧ . (٣،٤) الأحقاف : الآية ٢٤ ، الباقلانى : التمهيد ص١٨ .

وأيضا القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك فى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه » ومحال إحصاء مالا نهاية له ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم لأن هذا يوجب أن يكون شيئين[1] .

وتقوم أدلة المتكلمين فى حدوث العالم على فكرة التناهى التى حاولوا أن يوجدوا لها أصلا قرآنيا ، إذ أنها تقوم على أن لكل شىء مقدار وحد ، وعلى قابلية كل شىء للعد والحصر ، وهذا ما نجده فى آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾[2] . وقوله : ﴿ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾[3] .

ويحاول المتكلمون أن يستخرجوا من القرآن أدلة على حدوث العالم ، على الرغم من أن القرآن لم يذكر مسألة حدوث العالم أو قدمه ، بل تحدث فقط عن خلق الله للعالم وعنايته به ، لكن المتكلمين يربطون خلق الله للعالم ربطا وثيقا بالحدوث ، فيرون أن خلق الله للعالم يعنى حدوثه ، فقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[4] يعنى أن الآية تخرج على اعتبارات : الأول : بيان منتهى العالم ، والثانى : إدخال كل ذلك مع علو درجاتها وجلالة أقدارها فى الأعين حتى لا أحد ينظر إليها إلا بعين الاعتبار ، بل لقد عبدت من دون الله تعظيما فصيرها الله داخله تحت الأزمنة والمدد ، ليعلم أمارة الحدث وعلامة الحاجة[5] .

ولقد سلك المتكلمون فى استدلالاتهم على وجود الله تعالى ووحدانيته مسلك القرآن وذلك ما نجده فى الغالب فى أدلتهم فأدلة القرآن فى إثبات وجود الله تقوم على النظر فى العالم وتأمل النفس ، وهذا يعنى الاستدلال على وجود الله بآثاره وأفعاله فى الكون والنفس ، ولقد كان هذا أساس أدلة المتكلمين ، وهم يرون أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد ، النظر فى آياته ، والاعتبار بمقدوراته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته ، وشواهد

---

(١) الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص٧ .

(٢) الرعد : آية ٨ . (٣) مريم : آية ٩٤

(٤) هود : آية ٧ .

(٥) الماتريدى : تأويلات أهل السنة جـ١ ص٦٥ وأيضا جـ٢ ص ٨٢ .

ربوبيته ، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ، ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة[1] .

ومن هنا كانت أدلة المتكلمين تقوم على النظر فى العالم أحواله ودلالته على فاعله ، وذلك وفقا لقانون العلية الذى يسرى فى الكون ، وأن الصنعة تدل على صانعها والفعل يدل على فاعله ، ولننظر إلى أحد هذه الأدلة التى قال بها المتكلمون ، « لابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، والبناء من بان ، وإنا لانشك فى جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لامن كاتب ، وصياغة لامن صائغ وحياكة لامن ناسج ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، إذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لامن صانع من الحركات والتصويرات[2] .

وأيضا يعتمدون فى إثبات وجود الله على النظر والتأمل فى خلقه الإنسان وتطور هذه الخلقة منذ أن كان نطفة ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودما إلى أن صار إنسانا كامل الخلقة ، وتطور مراحل الإنسان منذ أن كان طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، هذا التنقل والتغير من مرحلة لم يكن بيد الإنسان ، ولو كان بيده لزال عن نفسه الكبر والهرم وردها إلى حال الشباب ، وهذا كله يبين أن هذا كله ليس بنفسه ، بل لابد له من ناقل نقله من حال إلى حال[3] .

ولقد اعتمد المتكلمون فى إثبات وحدانية الله تعالى على قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[4] وأيضا قوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِى الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[5] وقد بنى المتكلمون على هذا دليل التمانع المشهور عندهم ، وهو مبنى على الخلاف بين الإلَهين ، لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما ، ولسنا نخوض فى ذكر هذا الدليل

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ص٢٢ ولقد سبق أن أشرنا فى الفصل الأول إلى الآيات القرآنية التى تدعو إلى النظر فى الكون والنفس كأساس للاستدلال على وجود الله تعالى .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص٢٣ .

(٣) الأشعرى : اللمع ص٦ .

(٤) الأنبياء : الآية ص٢٢ .

(٥) الإسراء : فى آية ٤٢ .

وتفاصيله الذى أخذ مكانة خاصة عند المتكلمين على كافة سائر اتجاهاتهم ولم يكن أيضا بمنجاة من النقد من بعض المتأخرين من المتكلمين أنفسهم أو من الفلاسفة ، وفى هذا المجال يكفينا الإشارة إليه ، كدليل على استناد المتكلمين فى أدلتهم على القرآن(١) .

ولقد وردت صفات لله تعالى عن طريق ورود الخبر الصادق بها ، وهى الصفات الخبرية ، فلقد وردت آيات تثبت الوجه والعين واليدين فى صفات ذاته ، والاستواء على العرش والإتيان والمجىء والنزول ونحو ذلك من صفات فعله(٢) ، فما هو موقف المتكلمين من هذه الصفات ؟

وللإجابة على ذلك يمكن أن نعرض بصفة عامة دون دخول فى تفصيلات إلى اتجاهين رئيسيين هما المعتزلة والأشاعرة ، وقبل أن نعرض لهذين الاتجاهين ، يمكن القول بأن المتكلمين يقولون بنفى التشبيه والتجسيم ويتمسكون بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾(٣) . وهذا يقتضى تأويل الآيات التى قد توحى بالتشبيه أو التجسيم ، لكن الأخذ بالتأويل ودرجاته اختلف بين الفريقين ، والتأويل كما يعرفه الجرجانى «فى الأصل هو الترجيع ، وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾(٤) إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل ، كان تأويلا »(٥) . ونعرض فيما يلى لبعض نماذج من تأويلات المعتزلة وموقف الأشاعرة من الآيات المتشابهة التى قد توحى بالتشبيه التجسيم .

---

(١) الأشعرى : اللمع ص ٢٠ - والشهرستانى : نهاية الإقدام ص٩٢ وما بعدها والقاضى عبد الجبار : المغنى جـ٤ ص٢٦٧ وما بعدها وأبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ص٥٠ - وللنقد الذى وجه إليه أنظر ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٥٧ - ١٥٩ ، التفتازانى : شرح العقائد النسفية ص ٦٣ .

(٢) البيهقى : الأسماء والصفات ص٨٥

(٣) الشورى : آية ١١

(٤) الأنعام آية ٩٥

(٥) الجرجانى التعريفات ص٣٤

بالنسبة للمعتزلة نجدهم قد تمسكوا بالصورة التنزيهية المطلقة لله تعالى ، ونفى كل صور التجسيم أو التشبيه أو التى قد توحى بذلك من قريب أو بعيد عن الله تعالى[1] ، حتى أنهم سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد ،وذلك لتمسكهم بالتنزيه المطلق لنفى الشبه فى صفات الله تعالى ، ونفى الظلم عن أفعاله تعالى .

وعلى هذا فلقد أول المعتزلة الآيات التى قد توحى بالتجسيم أو التشبيه ، وعلى سبيل المثال فلقد أولوا قوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[2] على أن المقصود بالوجه الذات ، والوجه يعبر عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان ؟[3] .

وأيضا المقصود بقوله تعالى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِى ﴾[4] ليس عين الجارحة بل المراد بالعين العلم .

وكذلك المراد باليد القوة وليس يد الجارحة فى قوله تعالى : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ [5] .

وأيضا تأويل الآيات التى قد توحى بالمكان ، فقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾[6] ليس المراد بهـا المكان ، ولكن المراد أن هناك يوجد رضا الله ، قول القائل من شغلك أن تصلى لوجه الله أى طلبا لمرضاته لاعلى وجه الرياء والسمعة ، ولو كان المراد بذلك المكان لوجب أن يكون تعالى فى وقت واحد فى أماكن بحسب صلاة المصلين[7] .

---

(١) انظر لتفصيل رأى المعتزلة فى نفى التجسيم والتشبيه عن الله تعالى ، الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٦٥ .

(٢) الرحمن : آية ٢٢ .

(٣) الزمخشرى : الكشاف جـ٤ ص٤٦ .

(٤) طه : آية ٣٩ .

(٥)سورة ص: آية٧٥،القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦-٢٣٠ .

(٦) البقرة : آية ١١٥ .

(٧) القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص٣٣ .

ويؤولون الآيات التى قد يفهم من ظاهرها جواز الإتيان والمجيء على الله تعالى ، فقوله تعالى ﴿ هَلْ ينظُرُونَ إلاَّ أن يَأتِيَهُمْ اللهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾[١] .

لا يعنى جواز الإتيان عليه ، بل المراد إتيان الملائكة أو متحملى أمره كما قال تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أن تَأتِيَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾[٢] وهذا كقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[٣] والمراد ربك[٤] .

وأيضا نفى الحالات الانفعالية عن الله تعالى ، ونفى المكر والخداع والاستهزاء عن الله تعالى ، وعلى سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ إنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾[٥] لا يعنى إضافة الخداع إلى الله تعالى ، فقوله تعالى : ﴿ يُخَادِعُونَ اللهَ ﴾ أى يفعلون ما يفعل المخادع من إظهار الإيمان وإبطان الكفر ، وقوله : ﴿ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ أى وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب فى الخداع حيث تركهم معصومى الدماء والأموال فى الدنيا ، وأعد لهم الدرك الأسفل من النار فى الآخرة ، ولم يخلهم فى العاجل من فضيحة وإخلال ويأس ونقمة ورعب دائم[٦] .

وبالنسبة للأشاعرة فنراهم يثبتون ما ورد فى الكتاب بخصوص هذه الصفات الخبرية ، لكنهم لا يقولون بكيفياتها ، فالصفة مثبتة بلا كيف ، ولا يعنى إثباتها أنها مجسمة أو مشبهة بل ينفون عنها التجسيم والتشبيه ، فلله تعالى يد كما ورد فى التنزيل لكنها ليست جارحة ، يقول فى ذلك الباقلانى نص تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته ، وأخبر أنه ذو الوجه الباقى بعد تقضى الماضيات ، كما قال عز وجل : ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[٧] وقال :

---

(١) البقرة : آية ٢١٠ . (٢) النحل : آية ٣٣ .
(٣) الفجر : آية ٢٢ .
(٤) القاضى : عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص٤٨ .
(٥) النساء : آية ١٤٢ .
(٦) الزمخشرى : الكشاف حـ١ ص٥٧٣٢
(٧) القصص : آية ٨٨ .

﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[1] واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن فى قوله عز وجل : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[2] وقوله : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[3] وأنهما ليستا بجارحتين ، وذوى صورة وهيئة - والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام ، فقال عز وجل : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾[4] و﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾[5] وأن عينه ليست بحاسة من الحواس ، ولا تشبه الجوارح والأجناس ، وإنه سبحانه لم يزل مريدا وشائيا ، ومحبا ، ومبغضا ، وراضيا ، وساخطا ، ومواليا ، ومعاديا ، ورحيما ، ورحمانا ، ولأن جميع هذه الصفـــات راجعـة إلى إرادته فى عباده ومشيئته ، لا إلى غضب يغيره ، ورضى يسكنه طبعا له ، وضيق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده ، إذ كان سبحانه متعاليا عن الميل والنفور[6] .

فهذا الموقف لا يؤول الصفات ، لكنه ليس تجسيما أو تشبيها ، لأن الصفات بلا كيف ، ولا تعنى المماثلة بصفات المخلوقين ، لكن هذا الموقف لم يرض عنه متأخرى الأشاعرة ، فأخذوا بقدر من التأويل ، واقتربوا بذلك من المعتزلة ، فنجد الرازى على سبيل المثال يذكر صعوبة أخذ ما ورد فى القرآن من ذكر الوجه والعين والأيدى والساق على ظاهره ، لأن ذلك يؤدى إلى التشبيه والتجسيم ومنافى للتنزيه ، وهذا ما يرفضه العقل بالبديهة ، فالآيات التى تدل على المعية لا تعنى القرب الحسى ، إنما تعنى القرب والعلم والقدرة ، والمراد من قوله تعالى : ﴿ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾[7] فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بالسجود[8] .

---

(١) الرحمن : آية ٢٢ .
(٢) المائدة : آية ٦٤ .
(٣) سورة ص : آية ٧٥.
(٤) طه: آية ٣٩ .
(٥) القمر : آية ١٤ .
(٦) الباقلانى : الإنصاف ص٢٣ - ٢٤
(٧) العلق : آية ١٩ .
(٨) الرازى أساس التقديس ص٩٩ ٤ ٢

وهكذا يتقارب موقف متأخرى الأشاعرة والمعتزلة فى الأخذ بالتأويل . وإن كان كلا الفريقين بعيد فى حقيقته عن التجسيم والتشبيه

ولقد احتل التأويل مكانا هاما فى فكر المتكلمين ، إذ هو يمثل الفهم العقلى للآيات القرآنية ، لذا نجد عندهم ذلك الجانب واضحا مع ملاحظة اختلاف درجات الوضوح فيما بين الفرق الكلامية .

وإذا كان المتكلمون قد استندوا فى أدلتهم على الآيات القرآنية ، وأخذوا بالتأويل ، فلقد اختلفوا فى الآيات التى تؤول والآيات التى لا تؤول وتؤخذ على ظاهرها ، بل لقد اختلفوا فى كيفية التأويل للآية الواحدة ، ولقد كان وراء تلك الاختلافات محاولة كل فريق مناصرة رأيه وتأييده استنادا على فهمه للآيات القرآنية ، وسنعرض فيما يلى لنماذج من ذلك :

لقد حاول كل فريق من المتكلمين أن يورد الآيات المؤيدة لموقفه وأن يأخذها على أنها آيات محكمة وواضحة وصريحة أما الآيات التى قد تخالف رأيه فهى الآيات المتشابهة والتى تحتمل التأويل ، يتضح ذلك من مواقف المتكلمين وسنورد مثالا لذلك :

فالمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية التى تؤيد ذلك الموقف ، فعلى سبيل المثال تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[1] - وقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[2] - وقوله : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ، فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ ، وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾[3] .

أما الآيات التى تقول بالجبر ، فقد أولها المعتزلة وفقا لمذهبهم فى حرية إرادة الإنسان واختياره وأن الله لا يخلق أفعال العباد ، فقوله تعالى : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[4] المراد بها أن الله

---

(١) الكهف : آية ٢٩ .
(٢) المدثر : آية ٣٨ .
(٣) يونس : آية ١٠٨ .
(٤) الصافات : الآيتان ٩٥ ، ٩٦

تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت ، فقال أتعبدون ما تنحتون ، وذمهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك ، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى ، فإنه تعالى لو قال أتعبدون ما تنحتون وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال إن المراد بقوله : وما تعملون ، أى وما تعملون فيه ، وذلك جاء فى اللغة كثيرا وفى القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ من مَّحَارِيبَ ﴾[1] فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونه أجساما ، والمراد به العملَ فى المَحاريب ، كذلك الأمر هنا[2] .

وأيضا قوله تعالى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شىءٍ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾[3] لا يعنى فى رأى المعتزلة أن الله خالق أفعال العباد ، ويقول القاضى عبد الجبار فى تأويلَ تلك الآية ، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهره ، ويقول بتأويلها بما يوافق الدليل العقلى ، فيذكر أن المراد هو أن الله خالق كل شىء أى معظم الأشياء ، لا كلها ، قال الله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿ وأُوتِيَتْ من كُلِّ شَىْءٍ ﴾[4] مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء[5] - وقد يمكن الاعتراض على هذا التأويل إذ فيه ما يوحى بقياس الفعل الإلٰهى بالفعل الإنسانى ، وهو ما لم يقل به المعتزلة ، ولسنا بصدد مناقشة ذلك ، إنما نكتفى بالإشارة إلى أن الحرص على تأويل ما يخالف موقف المعتزلة من عدم خلق الله لأفعال العباد ، قد أدى إلى بعض التعسف فى التأويل وأنه قد يأتى أحيانا مخالفا للموقف العام الذى يراه المعتزلة ، على أن قول القاضى عبد الجبار بأن الآية ترد مورد المدح ،

(١) سبأ : آية ١٣

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص٢٨٢

(٣) الزمر . آية ٦٢ (٤) النمل آية ٢٣

(٥) القاضى عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ص٣٨٣

لكن إضافة أفعال العباد على ما فيها من قبح ، يفقدها معنى المدح ، هذا القول أقرب إلى الحقيقة ولا يتنافى مع الموقف العام للمعتزلة لأنهم لا ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى لأن فيها شرور والفعل الإلٓهى منزه عن الشر .

وبالنسبة للأشاعرة فإنهم يتمسكون بالآيات التى تؤيد موقفهم فى إضافة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى وأن العباد تنسب إليهم الأفعال عن طريق الكسب ، فالخلق لله والاكتساب للعبد ، يؤولون الآيات التى تضيف الأفعال إلى الإنسان .

ومن تلك الآيات التى تؤيد إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى : ﴿ والله خَلَقَكُمْ وَمَا تعْمَلُونَ ﴾[1] - وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ، سِيرُوا فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴾[2] - والتقدير منه هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته ، وأيضا قوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ ﴾[3] فنفى أن يكون خالقا غيره[4] .

ويؤول الأشاعرة الآيات القرآنية التى استدل بها القائلون بنسبة الأفعال إلى العباد ، ومنها على سبيل المثال فيذكر الباقلانى أن استدلوا أى القائلين بنسبة الأفعال للعباد بقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[5] فالجواب عنه أنه تعالى عنى « أنكم تختلقون كذبا » أى تنخرصون وتكذبون كذبا ، فالخلق يكون بمعنى الكذب والاختلاق ، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ ﴾[6] و﴿ إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ ﴾[7] يعنون كذبهم ، وقولهم ، هذا حديث مخلوق يريدون به هذا المعنى .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ مَّا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ ﴾[8] - فكيف يجوز أن يكون خالقا للكفر والقبائح ، وهى أفعال

---

(١) الصافات : آية ٩٦ .
(٢) سبأ : آية ١٨ .
(٣) فاطر : آية ٣ .
(٤) الباقلانى : التمهيد ص٣٠٤ - ٣٠٩
(٥) العنكبوت : آية ١٧ .
(٦) سورة ص : آية ٧ .
(٧) الشعراء : آية ١٣٧ .
(٨) الملك : آية ٣ .

فاسدة متفاوتة ؟ يقال لهم إن الله تعالى خبر أنه لا يرى فى خلق السموات من تفاوت ، لأنه قال خلق سبع سموات طباقا ، يعنى بعضها فوق ﴿ مَّا تَرَى فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ من تَفَاوُت ﴾[١] يعنى السموات والأرض ، ثم قال ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ ﴾[٢] يعنى فى السماء ﴿ هَلْ تَرَى مِن فُطُور ﴾[٣] يعنى من صدوع وشقوق ، يريد الإخبار عن إتقان فعلها وعجيب صنعها والكفر لا فطور فيه ولا شقوق .

وإن استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾[٤] - قيل لهم : معنى ذلك أن قوما من أصحاب ثمود آمنوا فاهتدوا ، ثم ارتدوا عن الإيمان وكفروا واستحبوا العمى على الهدى ، ويمكن أن يكون أراد أنه هدى فريقا من ثمود فاستحب فريق منهم آخر العمى على الهدى ، لأن الله تعالى أخبر أنهم فريقا : فقال عز من قائل : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إلى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴾[٥] .

ولا يخلو تأويل الأشاعرة من ضعف أحيانا حيث ينسب الباقلانى معنى التفاوت وهو التصدع والشقوق وهما معنى حسى إلى الكفر وهو فعل غير حسى ، وينفيه عن الكفر كما نفاه عن السماء والأرض لينسب كل الأفعال إلى الله ، الطبيعية منها والإرادية معا ، ولعل الضعف فى تأويل الأشاعرة يرجع إلى أنها تنسب قدرا من حرية الإرادة للعبد متمثلا فيما تسميه بالكسب ، وهو قول تكتنفه بعض الصعوبات .

ونجد كلا الفريقين يعطى تأويلا مختلفا للآية الواحدة بما يؤيد رأيه ومثال ذلك اختلافهم فى إثبات رؤية الله فى الآخرة أو نفيها ، وتمسك كلا الفريقين بآية واحدة ، يقول المثبتون إنها تعنى الإثبات ، ويقول النافون إنها تعنى النفى فقوله تعالى : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[٦] - تعنى عند

(١، ٢، ٣) الملك آية ٣ (٤) فصلت آية ١٧

(٥) النمل آية ٤٥ ، الباقلانى . التمهيد ص ٣١ ، ٣١٣

(٦) الأنعام آية ١٠٣

الأشاعرة إثبات الرؤية ، وذلك لأنهم يفرقون بين الإدراك والرؤية ، فالإدراك يعنى الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد إذ فيه معنى النهاية ، أما الرؤية فلا تعنى الإحاطة بالمحدود ، لذا يجوز أن يرى الله ، ولا يجوز أن يدرك لتعاليه عن الحد[1] .

بينما يرى المعتزلة أن هذه الآية تعنى نفى الرؤية ، لأن فيها نفى الإدراك بالأبصار ، وأن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، فكل شىء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف الإنسان بأنه رآه ببصره[2] .

وهكذا أتاح التأويل العقلى لكل فريق من المتكلمين أن يورد من الآيات القرآنية ما يؤيد وجهة نظره ، ولا يعنى ذلك اختلافا فى القرآن ذاته ، إنما الخلاف حول فهم النص .

ومن المفيد أن نلقى بعض الضوء على طبيعة التأويل العقلى عند المتكلمين ، وسوف نعرض لذلك بإيجاز فيما يلى :

على الرغم من أن التأويل قد احتل مكانا بارزا عند المتكلمين ، إلا أنهم لم يستخدموه استخداما مطلقا بل استخدموه استخداما مقيدا ، فالتأويل عندهم لا يتناول القرآن كله ، لأن ذلك يؤدى إلى هدم الدين باسم التأويل ، وهذا ما نجده عند الباطنية التى ترى أن لكل ظاهر باطن ، وأن لكتاب الله تأويل[3] فادى بهم ذلك إلى الخروج بعيدا عن روح النصوص الدينية ، وتجاوزهم للمعانى الظاهرية لتلك النصوص ، مما يفتح المجال لنزعاتهم وآرائهم أن تنفذ وتتحرك وتؤثر ، وتصطبغ بصبغة دينية ، حيث إنهم لا يرفضون النصوص بل يؤولونها بما يتفق وآرائهم ومعتقداتهم .

أما عند المتكلمين فإن التأويل لا يتطرق إلى كل الكتاب ، بل إن هناك

---

(١) الجوينى : الإرشاد ص١٨٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٤ ص ١٤٤ - ١٦١ حيث أورد كثيرا من الحجج ورد على اعتراضات الخصوم .

(٣) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ١٧٧ ، وأنظر للتأويلات الفاسدة ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص١٠٩ .

نصوص ثابتة لا يجوز تطرق التأويل إليها ، وهى الأصول الثابتة التى تتناول أصول الدين ، وهى الإيمان بالله وكتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر ، بل تناول التأويل عندهم بعض الفروع . وهذا مما جعلهم يتفقون حول أصول العقيدة ، وخلافاتهم حول الفروع فى حقيقتها لا تمثل خلافا جوهريا حول الأصول ، فعلى سبيل المثال لاخلاف بينهم فى وجود الله تعالى ووحدانيته وتنزيهه تعالى عن صفات النقص والتشبيه والتجسيم وإثبات الكمال المطلق لله تعالى ، وإن اختلفت طرقهم فى إثبات ذلك ، لخلافهم فى علاقة الذات بالصفات ، ولسنا نخوض فى تفصيل ذلك ، لكننا ندعو إلى البحث فى حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، وما يهمنا الآن هو القول إن خلافاتهم حول التأويل لا يمثل خلافا حول أصول العقيدة التى لا يتطرق إليها التأويل عندهم .

ثم إن تأويلات المتكلمين يقبلها العقل ويحتمل تصديقها والاقتناع بها . فهى ليست خروجا عن المعنى الذى يمكن تصوره بالعقل ، فلا نجد عندهم تأويلا رمزيا كالذى نجده عند غلاة الشيعة أو التصوف ، فعلى سبيل المثال نجد من غلاة الشيعة من فسر القرآن تفسيرا خاصا كالمغيرة بن سعيد بما يوافق هواه وجعل كلمات القرآن تشير إلى الرجال كأبى بكر وعمر ، ولقد استغلت هذه الفكرة فيما بعد أسوأ استغلال عند غلاة الشيعة وغيرهم من المتطرفين[1] .

كذلك لا نجد فى تأويلات المتكلمين محاولة التوفيق بين القرآن وما جاء فيه وبين الفكر الفلسفى اليونانى على النحو الذى نجده عند معظم فلاسفة الإسلام على نحو ما سنعرف بعد . لذا لم يصطبغ التأويل عندهم صبغة فلسفية معينة بل كان التأويل عندهم محاولة للفهم العقلى العام للآيات المحتملة للتأويل ، دون محاولة إيجاد اتفاق بينها وبين تلك الأفكار الفلسفية ، وهذا ما يفرق طبيعة التأويل عند المتكلمين عن نفس المحاولة عند فلاسفة الإسلام . حقا قد نجد عند المتكلمين محاولة لإيجاد أساس قرآنى لرأيهم فى الحدوث أو لبعض مصطلحات فنية كالجسم والعرض لكن هذا لايجعلنا نقول بأن تأويلاتهم كانت تأويلات فلسفية ، وذلك لتغاير تلك المعانى عند المتكلمين عن معانيها عند الفلاسفة ، بل كانت محاولتهم فى ذلك هى إعطاء وصفا إسلاميا لتلك الأمور

(١) انظر لتفصيل قول المغيرة الأشعرى مقالات الإسلاميين حـ١ ص٧٢ - ٧٣

وضع المتكلمون ضوابط للتأويل بحيث لا يفتح باب التأويل على مصراعيه ، ولا يؤول القرآن كله ، ولا يقوم بالتأويل إلا من هو أهل له ، ولا يكون التأويل إلا عند قيام دليل أو قرينة على أن اللفظ الظاهر ليس هو المراد بل هناك معنى آخر يحتمله ، وأن لا يكون التأويل لا يقره العقل ولا يحتمله المعنى اللغوى ، وغير ذلك من الضوابط ، والتى تشير إلى أهمية التأويل وخطورته فى نفس الوقت(١) .

وبالنسبة إلى العام والخاص أجمع المعتزلة على أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾(٢) وقوله : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾(٣) . فليس بجائز إلا أن تكون عامة فى جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الأخبار ، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين ، ولا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصية فى العقل ، ولا يجوز أن تأتى الخصوصية بعد الخبر(٤) .

ووفقا لهذه القواعد لا يصرف العام إلى الخاص ، ولا يستثنى منه ، مالم يكن معه ما يخصصه ، والأخبار التى وردت فى الوعيد وردت بألفاظ العموم ، ولم يرد ما يخصصها أو يستثنى منها .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيرا من الآيات التى وردت فى الوعيد وبين أنها عامة ، ونذكر منها استدلاله بقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾(٥) . فالله تعالى قد أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها ، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر

(١) انظر الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١ص١٩٨ - ١٩٩ ، ٣٦٤ - ٩٧٧ ، والتوحيد ص ٧٤ - حيث بين ضوابط التأويل - وانظر أيضا للمواقف من التأويل الغزالى قانون التأويل .

(٢) الانفطار : آية ١٤ (٣) الزلزلة آية ٧ ، ٨

(٤) الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ١ ص٣٣٦

(٥) النساء آية ١٤

جميعا فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه ، ولو أراد بقوله : ﴿ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾[١] الكافر فقط لكان الفاسق لا يتعدى حدود الله[٢] .

أما بالنسبة للأشاعرة فلقد عارضوا هذا الموقف وقدموا الكثير من الأدلة على آيات الوعيد تحمل على الخصوص لا العموم ، ومن هذه الأدلة ما يقوم على قياس الغائب على الشاهد ، ففى الشاهد يستحيل أن يكون من خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا، ثم بدرت منه بادرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن كان الثواب والعقاب متنافين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب ، بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق، فلقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾[٣] .

والآيات الواردة فى الوعيد فى حق الكافرين أو المستحل للكبيرة ، وليست فى حق المؤمن العاصى غير المستحل لها ، ويستدلون على ذلك بتأويل ابن عباس لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[٤] ، بأن المقصود من يقتل مؤمنا مستحلاً قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ، أما من يعتقد أن القتل أعظم الكبائر ، ويغلبه هواه ، فلا يقدم على الأمر إلا خائفا وجلا ، وعلى هذا فالآية تخص الكافر ، المستحل للكبيرة والدليل على ذلك أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود فى النار ، وحيث ذكر الخلود ، لم يتعرض لوجوب القصاص ،وهذا دليل على أن المقصود بالتوعد بالخلود للكافر المستحل[٥] .

ولقد عقد الباقلانى فصلا فى كتابه « التمهيد » عن الخصوص والعموم

---

(١) النساء : آية ١٤

(٢) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧

(٣) هود آية ١١٤ ، الجوينى الإرشاد ص٣٨٦ ٣٨٧

(٤) النساء اية ٩٣

(٥) الجوينى الإرشاد ٣٨٧

فى آيات الوعد والوعيد ، وذكر أن آيات الوعيد يقابلها آيات الوعد ، ولا يمكن أن يناقض القرآن بعضه بعضا ، وعلى هذا فلا تؤخذ آيات الوعيد على العموم ، بل هى خاصة بالكافر أو المستحل للكبيرة[1] .

هذه بعض نماذج أوردناها للدلالة على اعتماد المتكلمين على القرآن الكريم فى أدلتهم ، وطبيعة ذلك النظر العقلى فى الدين واتجاهاته ، وتناوله لقضايا الدين الأساسية محاولين إثباتها عن طريق النظر العقلى ، ورأينا كيف اختلفت النظرة العقلية عند فرق المتكلمين وتفاوت الأخذ بها ، لكنها فى معظمها لم تخرج عن نطاق العقل وبالنسبة إلى السنة النبوية ، فنجد نفس الاتجاه والمنهج العقلى عند المتكلمين الذى اتبعوه بالنسبة للقرآن ، وسنكتفى بمجرد الإشارة إلى موقف كل من المعتزلة والأشاعرة بالنسبة إلى الأحاديث النبوية .

فالمعتزلة لم يقبلوا إلا المتواتر والمشهور من الأخبار وذكر أبو الهذيل أن المتواتر حجة أما المشهور خبر الواحد فلا يفيدان العلم ، وينسب البغدادى إلى النظام أن رفض حجية المتواتر مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى[2] - ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطا لاقتران الخبر بوقوع العلم ، فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب ، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب[3] - وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار ، وأيضا دور العقل فى قبول الخبر .

وهذا يتضح من موقفهم من الأحاديث التى أوردها المثبتون للرؤية ، فلقد حاول المعتزلة الرد عليها بأنها أحاديث آحاد وشككوا فى رواتها ، وأوردوا أحاديث أخرى تنفى الرؤية ، وأولوا بعض الأحاديث التى قد يسلمون بصحتها مثل قوله ﷺ « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون » فقالوا بأن المراد بقوله « ترون ربكم » أى تعلمون ربكم لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة[4] .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٣٥٥ - ٣٦٤ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٢٥ - ١٤٢

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٢٥ ص ٣١٢

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٤ ص ٢٣١

وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الأحاديث النبوية . فلقد ذكر الباقلانى صدق الخبر المتواتر وأنه يوجب العلم والعمل وأن خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم(١)

(ب) ملاحظات على النظر العقلى فى الدين عند المتكلمين :

مما سبق عرضه من موقف المتكلمين واستخدامهم العقل فى فهم النصوص الدينية يمكن أن نتبين عدة ملاحظات نجملها فيما يلى :

لقد حاول المتكلمون أن يقيموا توازنا بين السمع والعقل ، وذلك بإثبات عدم تعارضهما ، وإمكان تحقيق التوافق والانسجام بينهما ، وبذلك وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل بجانب السمع .

لكن هذا التوازن ليس أمرا سهلا وميسورا ، لأنه توسط نظرى اعتبارى ، لابد فيه من الميل إلى جانب دون الآخر لذا نجد مواقفهم قد اختلفت من حيث الميل إلى جانب العقل أحيانا أو إلى جانب السمع أحيانا أخرى ، لكن هذا الميل لا يعنى الاكتفاء بأحدهما دون الآخر ، لذا أخذوا بهما معا مع ملاحظة درجات الأخذ فيما بين المتكلمين ، وحاولوا التوفيق بينهما .

ولقد ساعدهم التأويل على تحقيق ذلك التوافق بين النص والعقل ، فعندما يصطدم النص بالعقل ويوحى ذلك بالتعارض بينهما ، نجد المعتزلة يخطون خطوة أوسع من غيرهم فى تأويل النص وفقا لمقتضيات العقل حتى لا يتعارضا ، بينما نجد الأشعرى ليس على استعداد للتضحية بالنص فى سبيل مقتضيات العقل ، وإن اختلف موقف الأشاعرة من بعده فأفسحوا مجالا أوسع للعقل وإن لم يلحقوا بالمعتزلة .

ولقد كان لمحاولة التوفيق بين العقل والنص ما يبررها إذ أنها مطلب إنسانى ، فالإنسان يسعى إلى تحقيق الانسجام بين ما آمن به بقلبه وما يقتضى به أحكام عقله ، فالعقل البشرى يطرح تساؤلات تتصل بقضايا الدين الأساسية وأصوله ويريد أن يفهم إجابات الدين حول تلك التساؤلات ، وأن يزداد ثقة فى تلك الإجابات التى تعرضها عليه العقيدة ويسلم بها كمؤمن وأن ما سلم به

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٣٨٢ - ٣٨٦

بقلبه لا يحيله عقله ، بل إن عقله يفترضه ويقبله ، وهذا كله يتطلب النظر والتأمل ليوفق بين ما سلم به بقلبه ويرتضيه عقله ، فلا يجد تعارضا بينهما .

ولقد استطاع المتكلمون أن يضعوا أساسا للمعرفة يقوم على الحس والعقل معا ، واعتمدوا فى ذلك على الآيات القرآنية ، واستخلصوا منها طريقا للمعرفة ، يستشهد بالواقع ويجعل من الحس نقطة ارتكاز ينطلق منها إلى ما هو معقول وغير محسوس ، ولقد ظهر ذلك واضحا فى أدلتهم التى تقوم على التجربة والعقل معا أكثر من قيامها على الصورة العقلية المجردة والتى ظهرت عند المتأخرين منهم .

وبالنسبة لمجال النظر العقلى عند المتكلمين فى الدين فإنهم لم يكتفوا بمجرد إثبات قضايا الدين لأصولها إثباتا عقليا ، بل تطرقوا إلى تفصيلات وتفريعات ، أى لم يقتصروا على منهج القرآن فى إثبات تلك الأصول ، بل زادوها تفصيلا وتدقيقا ، فهم لم يكتفوا بإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته ، بل بحثوا فى علاقة ذاته تعالى بصفاته وهل هى الذات أم غير الذات ، وهل هى حادثة أم غير حادثة ، وخاضوا فى تفصيلات ذلك كله ، كان ذلك مثار خلافات بينهم تكونت بسببها مذاهب كلامية والتف حول كل رأى فريق من المتكلمين ، يعادى بعضها البعض إن لم يكفره فى بعض الأحيان ، ولعل هذا كان سببا فى موقف فريق من المسلمين فى رفضه لعلم الكلام .

ولا شك أن ذلك أمر عارض وليس أمرا ذاتيا فى علم الكلام ، وبسبب مناقشات المتكلمين لخصومهم من أصحاب الديانات الأخرى المخالفة للإسلام ، تطرقوا إلى تلك الأبحاث ودون أن ندخل فى تفصيلات كثيرة حول هذا الموضوع ، يكفى القول إن مناقشاتهم لخصومهم هو الذى أدى بهم إلى البحث فى هذه الموضوعات وبدفعهم إلى ذلك محاولتهم إعطاء صورة تنزيهية لله تعالى تبعد من قريب أو بعيد عن أى صورة توحى بالتشبيه أو التجسيم .

وإذا كنا نرى بعض العذر الذى يبرر للمتكلمين تطرقهم لتلك الأبحاث ، فليس لهم العذر فى أن يجعلوا للاختلاف فى الرأى حول هذه الموضوعات سببا فى معاداة كل فريق لغيره أو تكفيره ، لأن هذه الأمور لا يستطيع العقل البشرى أن يحيط بها علما .

أيضا ، تطرق المتكلمون فى أبحاثهم النظرية إلى تفصيلات وتفريعات ، وتناولوا بعض الموضوعات هى تعد من باب التعرف العقلى ، فهى ليست كائنة بالفعل بل هم يفترضونها مع قولهم بأنها ليست حادثة ، فهم يبحثون هذه الموضوعات من حيث الجواز لامن حيث الوقوع ، وذلك مثل بحثهم فى هل يجوز لله تعالى أن يكلف الناس ما لا يطيقون أم لا ؟ مع إيمانهم جميعا بأن الله قد كلف الناس ما يطيقون بالفعل - ولاشك أن فى ذلك استنفاد للطاقة العقلية فيما لا يفيد ، وفضلا عن ذلك يوسع الهوة بين الفكر والواقع ·

وأيضا يمكن القول إن منهجهم يقوم فى جانب كبير منه على الجدل ، الذى يرمى إلى إفحام الخصم وإسكاته وغلبته والانتصار عليه ، وهذا يبعد البحث عن أسسه العلمية الموضوعية ، فلا يكون الغرض هو الوصول إلى الحقيقة ، بل يكون الغرض هو الدفاع عن رأى سابق ومحاولة هدم غيره من الآراء ، ولقد كان الجدل سببا فى اتساع هوة الخلافات بينهم ·

ولكن هذا كله لا يقلل من قيمة علم الكلام والحاجة إليه فإلى المتكلمين يرجع فضل انتعاش الحركة العقلية عند المسلمين ، ولقد أدوا دورا واضحا سواء فى توضيح العقيدة وإقامتها على أساس عقلى ، وأيضا فى الدفاع عنها ضد المنكرين ، ولا يخالجنا شك فى استمرار فائدة علم الكلام حيث إن موضوعاته تتصل بالعلاقة بين الله والإنسان ، وتلك علاقة ليست مقتصرة على زمان معين ، بل هى ممتدة عبر الأزمان ، لكننا ندعو إلى تطوير العلم بحيث يصلح لمخاطبة عقل المؤمن المعاصر ، ولا يكون ذلك إلا إذا اتخذ منهج العلم ومنطقه الذى يسود العصر ، ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك بشىء من التفصيل[1] ·

* * *

(١) أنظر كتابنا : الفرق الكلامية الإسلامية ،مدخل ودراسة: ص٧ ١ ١١٧ ·

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين
عند فلاسفة الإسلام

- الرد على المنكرين للنظر الفلسفى .
- نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين .
- نماذج من محاولات الفلاسفة .
  - الكندى .
  - الفارابى .

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين
عند فلاسفة الإسلام

رأينا فيما سبق اتجاهين رئيسيين للنظر العقلى فى الدين ، الأول اتجاه عملى يمثله علماء أصول الفقه ، وموضوعه بإيجاز ينصب على الأمور العملية فى الدين ، وذلك تلبية للحاجة العملية لما استجد من أحداث ووقائع عملية لم يرد نص واضح بشأنها - والاتجاه الثانى هو اتجاه نظرى يمثله علماء الكلام ، وموضوعه ينصب على الأمور الاعتقادية النظرية التى لا يندرج تحتها عمل ، ولقد كان ذلك البحث أيضا نتيجة لعوامل أدت إلى قيامه .

ولقد كان غرض البحث العقلى فى الدين عند المتكلمين يقوم على جعل العقل فى خدمة النص . أى يبرهن على صحة النصوص ويثبتها ، وأيضا يحاول أن يوفق بين معانى هذه النصوص وبين ما يقضى به العقل ، وذلك فى حالة ظهور تعارض بينهما .

ونعرض الآن لمحاولة أخرى عند مفكرى الإسلام ، يمثلها فلاسفة الإسلام ، فلقد حاولوا التوفيق بين الدين وبين العقل ممثلا فى الفلسفة اليونانية ، وسوف نعرض لهذه المحاولة التى احتلت مكانا خاصا فى أبحاث فلاسفة الإسلام ، بجانب أبحاثهم فى المجالات الفلسفية الأخرى .

وفى هذه المحاولة سنعرض لموقف فلاسفة الإسلام من منكرى النظر العقلى فى الدين وردهم على أدلة المنكرين ثم دفاعهم عن النظر العقلى فى الدين وإثباتهم موافقة الدين للفلسفة ، ونعرض لنقدهم لموقف المتكلمين ومنهجهم وهم الذين قد حاولوا إثبات موافقة الدين للعقل ، لكن هذه المحاولة فى نظر فلاسفة الإسلام لم تكن موفقة ، بل قامت على أساس منهج خاطىء ، ثم نعرض لنماذج من تطبيق الفلاسفة لمحاولتهم إثبات موافقة الفلسفة للدين ، وخاصة فى محاولتهم إثبات بعض الأصول الاعتقادية عن طريق العقل .

على أنه يجب أن ننبه بادىء ذى بدء على أنه إذا كان هناك اتفاق بين فلاسفة الإسلام على موافقة الفلسفة للدين ، إلا أننا نستطيع أن نميز من خلال تطبيقاتهم بين أمرين أساسيين ، يتضح فيهما الاختلاف فيما بين الفلاسفة حول حقيقة رأيهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وسوف نشير إليهما بإيجاز فيما يلى :

الأمر الأول : إننا نستطيع أن نميز من بين محاولات فلاسفة الإسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين ، بين اتجاهات متمايزة لهذه المحاولات ·

اتجاه يعد امتدادا للاتجاه الكلامى ، ويمثل هذا الاتجاه ، الكندى ، ويبدو ذلك الاتجاه واضحا عنه من خلال مؤلفاته وأيضا من خلال آرائه ·

فيذكر أن من بين مؤلفاته ما يشهد بعض عناوينها على تأثره الواضح بمذهب المعتزلة ومنها : « فى أن أفعال البارى كلها عدل ولا جور فيها » - ويذكر أنه له كتبا فى التوحيد ، والعدل والتوحيد أكبر أصلين من أصول المعتزلة ·

ومن كتبه أيضا ما يعد مشاركة منه للمعتزلة فى الرد على الثنوية والمنانية والملحدين ، فقد ذكر له كتب فى هذه المسائل ، كما أن له كتاب فى الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ·

ولقد كان متصلا بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شىء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل(١) ·

ويشهد على متابعته للتيار الكلامى آراؤه التى انحرف فيها كثيرا عن آراء ارسطو ، وتابع فيها كثيرا الروح الإسلامى ، مثال ذلك قوله بحدوث العالم ، وقوله بعلو منزلة النبى عن الفيلسوف ، وأن المعرفة الدينية تفوق المعرفة الفلسفية ، وغير ذلك من الآراء التى سوف نعرض لها ·

واتجاه آخر يعد مشايعا للمشائية والأفلاطونية المحدثة ومن بين ممثليها الفارابى ، ومن خلال عرض آرائه سوف يتضح مدى إخلاصه لذلك التيار ، ومحاولته تأويل النصوص الدينية وفقا لهذه الأفكار ، وقوله ببعض الأفكار التى تعد غريبة عن الدين ، كالقول بالفيض ·

---

(١) د · محمد عبد الهادى أبو ريدة : هامش ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور ص١١٧ وأيضا ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٠٩ ·

واتجاه آخر يمثله ابن رشد الذى كان له اهتمام خاص بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، واتضح فى اتجاه ابن رشد أثر ثقافته الفقهية والفلسفية فلقد أدرك كفقيه أثر العقيدة فى نفوس العوام ، وأدرك فى نفس الوقت قيمة الفلسفة ، فحاول أن يحتفظ للعوام بعقيدتهم ، وأن يقصر التأويل العقلى على أصحابه وهم الفلاسفة أهل البرهان « وسوف نخصص دراسة مستقلة لابن رشد » .

أما الأمر الثانى : والذى يختص بمحاولة فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين ، هو أى الطريقين يقدم على الآخر طريق الفلسفة أم طريق الدين .

ويمكننا أن نميز من خلال عرض مواقف فلاسفة الإسلام بين إجابتين متمايزتين على ذلك :

الإجابة الأولى : تعلى من قدر طريق الدين على طريق الفلسفة ، ويمثلها الكندى .

والإجابة الثانية : تعلى من قدر طريق الفلسفة على طريق الدين ،ويمثلها الفارابى ، وسوف نرى تفصيل ذلك من خلال عرض آراء أصحاب هذين الاتجاهين .

نريد أن نخلص من ذلك كله إلى أنه ليس هناك نسق واحد متفق عليه من فلاسفة الإسلام بإزاء التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كانت غايتهم واحدة وهى محاولة إيجاد ذلك الوفاق وعدم التعارض ، وإن اختلفت طريقتهم فى ذلك .

وسوف نحاول أن نعرض جملة لما اتفقوا عليه ، ثم نعرض لنماذج من آراء كل من الكندى والفارابى، لنتبين الفروق بين هذه الآراء والاتجاهات .

* * *

أولا : الرد على المنكرين للنظر الفلسفى فى الدين وإثبات أحقية النظر

فيما سبق عرضه عند الحديث عن مشروعية النظر العقلى عند المتكلمين وطبيعته ، رأينا معارضة فريق من المسلمين للنظر العقلى فى الدين ، ولقد وجه هؤلاء نفس الاعتراضات إلى فلاسفة الإسلام ، بل لقد كانت معارضتهم للفلاسفة أشد ، إلى حد تكفير الغزالى لهم ، وإصداره كتابه تهافت الفلاسفة أى سقوط أدلتهم وبطلانها .

ولقد رد الفلاسفة على أدلة المبطلين للنظر الفلسفى فى الدين ، وأثبتوا أحقية النظر ، بل هو واجب مكلف به الإنسان ، ولسنا بصدد الدخول فى تفصيلات ذلك كله ، إنما سنقتصر على إيراد نماذج من ردود الفلاسفة وأدلتهم فى إثبات النظر .

يدافع الكندى عن الفلسفة ، ويرد على أولئك الذين يحرمون النظر العقلى فى الدين ، بحجة أن الفلسفة إنما أتت من قوم وثنيين سابقين على الإسلام ، ولا يصح أن نأخذ عنهم .

ويرد الكندى على ذلك معتمدا فى رده على أن معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد ، فلن يتسنى لفرد واحد مهما طال عمره ، واشتد بحثه ولطف نظره، أن يدرك كل الحقيقة ، وإنما يتسنى أن يدرك قدرا يسيرا منها ، فعليه أن يستعين بما قدمه السابقون عليه ، وأن يحمد لهم ذلك ، لا أن يتنكر له ، ويقول الكندى فى ذلك « فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذا أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك(١) .

---

(١) الكندى رسائل الكندى الفلسفية القسم الاول ص٣٢

وإلى هذا ذهب ابن رشد الذى رأى ضرورة الاستعانة بما قدمه الغير ، فذكر ضرورة أى يستعين المتأخر بالمتقدم ، حتى يستطيع إكمال معرفته ، خاصة وأن الأوائل هم الذين قاموا بوضع القياس العقلى ومعرفة شروطه ، وعلى هذا فلابد من الاستعانة بما وصلوا إليه ، وسواء كان هؤلاء من أتباع ملتنا أو من غير أتباعها ، لأن ذلك لا ينقص من قدر الحقيقة التى وصلوا إليها ، وفى هذا ينبهنا ابن رشد إلى ضرورة أن ننشد الحقيقة ، دون نظر إلى جنس قائلها أو دينه ، فالحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنى وجدها .

على أن ابن رشد قد نبه أيضا إلى أننا لابد أن نفحص ما قدمه هؤلاء لا أن ننقل ما جاء فى كتبهم دون فحص ، بل نأخذ ما كان صوابا ، وندع ماليس صوابا وننبه عليه[(١)] .

ويرد ابن رشد على القائلين بأن القياس العقلى بدعة ، وإنه لم يكن موجودا فى الصدر الأول للإسلام ، فيذكر بأن ذلك الإدعاء باطل ، لأن القياس الفقهى وأنواعه لم يكن أيضا موجودا فى الصدر الأول للإسلام ، وهم مع ذلك لا يقولون بتحريم هذا النوع من القياس ، فعلى ذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلى الذى هو أولى من القياس الفقهى أنه ليس بدعة[(٢)] .

ويدفع ابن رشد اعتراضا آخر ، وهذا الاعتراض يقوم على أن قوما قد ضلوا عن طريق النظر ، فلا يؤمن أن يؤدى النظر إلى الضلال .

ويبين ابن رشد فساد ذلك ، فيذكر أنه ليس يلزم من ضل بالنظر فساد النظر ، وذلك لأن من ضل كان بسبب فساد طبيعته لا بفساد طبيعة النظر ، لأن الضرر ليس فى النظر ذاته ، بل يرجع إلى الناظر ، وأنه ليس أهلا للنظر .

ويرى ابن رشد أنه لا يجوز الاحتجاج بذلك لمنع النظر وأن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات ، لأن قوما شرقوا به فماتوا ، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتى وضرورى .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص١٥ .

وهكذا فالضرر بذلك ليس فى النظر ذاته ، بل هو أمر عارض يرجع إلى بعض الأشخاص وفساد طبيعتهم

ولا يقف ابن رشد عند هذا الحد فى رده ، بل يذهب إلى حد أبعد من ذلك وذلك فى قياسه عيوب وفساد طبيعته بعض الناظرين على تكالب بعض الفقهاء على الدنيا ، وأن الفقه كان سببا فى قلة تورعهم وخوضهم فى الدنيا ، مع أن الفقه يقتضى الفضيلة العملية ، فكذلك الأمر بالنسبة لبعض الناظرين الذين يقعون فى الضلال لفساد طبيعتهم لا لفساد النظر ذاته[1] .

ويذهب الكندى إلى ضرورة دراسة الفلسفة ، حتى أولئك المعارضون لها مضطرون لدراستها ، فيقول « وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك لأنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب » .

فإن قالوا : يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم[2] .

ويعتمد الفلاسفة على إثبات ضرورة النظر العقلى على عدة أدلة نذكر منها :

اعتمادهم على ما ورد فى القرآن الكريم من آيات تحث على ضرورة استخدام القياس العقلى والنظر فى جميع الموجودات نذكر منها :

فعلى سبيل المثال يذكر ابن رشد أن الشرع قد دعى إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وذلك فى أكثر من آية من كتاب الله ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾[3] وفى هذا نص على وجوب

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص١٨

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية القسم الأول ص٣٦

(٣) الحشر : آية ٢ .

استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معا، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَىْءٍ ﴾(١) وفى هذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات .

وأيضا قد جعل الله العقل والنظر فى الكون طريق الأنبياء ، فقال تعالى ، فى شأن إبراهيم عليه السلام : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ﴾(٢) .

ويرى ابن رشد أن القياس الذى نبه إليه الشرع هو القياس البرهانى ، وهو أتم أنواع القياس ويفضى إلى أتم أنواع النظر(٣) .

ويدلل ابن رشد على ضرورة النظر العقلى ، وذلك بالقول بأن الشريعة جاءت عامة مخاطبة للناس جميعا ، لكن الناس مختلفين فى طبائعهم ، ووفقا لهذا الاختلاف ، تختلف درجات تصديقهم ، فمن الناس من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، ولما كانت الشريعة عامة لكل الناس ، فلقد دعت الناس بهذه الطرق الثلاث ، فهى تتضمن الطرق البرهانية والجدلية والخطابية ، لتناسب سائر الأفهام ، لذا ألزم النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله تعالى عن طريق هذه الأدلة ، واختلاف درجات التصديق يعنى الدعوة إلى النظر .وإذا كان الدين يدعو إلى النظر ، فإنه لا يخالف النظر ، والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له(٤) .

يذهب الفلاسفة إلى أن غاية الدين والفلسفة واحدة وإن اختلفا فى طريقهما لتحقيق هذه الغاية .

ويرى الكندى أن موضوع كل من الفلسفة والدين واحد هو معرفة الحق الأول الذى هو علة كل شىء وهو الله تعالى ، والعمل بالفضائل ، فيقول

(١) الأعراف : آية ١٨٥ .

(٢) الأنعام : آية ٧٥ ، ابن رشد : فصل المقال ص١٤ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال ص ١٨ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال ص١٩ .

« لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة من الله ، جل ثناؤه ·

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها جميعا ، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإيثارها ·

فواجب إذن التمسك بهذه القينة النفسية عند ذوى الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا[١] ·

ويرى ابن رشد أن معرفتنا بالفلسفة تزيد من معرفتنا بالدين ، إذ أن غاية الفلسفة هى البحث فى الموجودات ودلالتها على الصانع لها ، وإنه كلما ازدادت معرفتنا بالموجودات ودقة صنعها ، ازدادت معرفتنا بالصانع ، وهنا تلتقى غاية الفلسفة مع الدين الذى أوصى باعتبار الموجودات كدليل على وجود الله تعالى[٢] ·

وإذا كانت الفلسفة والدين غايتهما واحدة ، إلا أن طريقهما مختلف ، فالدين طريقه الوحى ، والفلسفة طريقها العقل ·

ومن هنا يمكن أن نميز بين من يقدم طريق الوحى أو العقل ، فنجد الكندى يجعل الوحى فوق الفلسفة ويقدمه عليها[٣] ·

أما عند الفارابى فإن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فإقناعى ، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ، ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا ، ويقول الفارابى وتفهيم الشىء على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته ، والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين إما بطريق البرهان اليقينى ،وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين

---

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ص٣٥ ·

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص١٢ ·

(٣) الكندى : رسائل الكندى ص٢٧٦ ، وسنعود إلى شرح رأيه بالتفصيل

اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، وإن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها ، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة[1] .

ولا يعنى ذلك أن الفارابى يرى تعارضا بين الفلسفة والدين ، بل هو يرى أن الفلسفة والدين يشتملان على موضوعات واحدة ، فكلاهما يعطى المبادىء القصوى للموجودات فهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان ، وهى السعادة القصوى[2] .

وبعد ، فهذه بعض نماذج من ردود الفلاسفة على المنكرين للنظر ، وإثباتهم لأحقية النظر والدفع عنه ، ضد أولئك الذين منعوا النظر العقلى باسم الدين ، ولقد وصفهم الكندى بأقذع الأوصاف ، وذكر فيما ذكر أنهم عدماء الدين ، لأنهم يتاجرون بالدين ، ومن تاجر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تاجر بالدين فلا دين له[3] .

وأثبت الفلاسفة أن الدين والفلسفة يعبران عن حقيقة واحدة ، وإن اختلفت طريقة التعبير عنها ، فقد يعبر عنها بطريق الوحى وقد يعبر عنها بطريق العقل ، فالحق واحد لا يتعدد .

ولقد عارض الفلاسفة طريقة المتكلمين فى التوفيق بين العقل والوحى ، وسنعرض لها بإيجاز فيما يلى :

* * *

ثانيا : نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين

عارض الفلاسفة المنهج الذى اتبعه المتكلمون فى النظر العقلى فى الدين ، وسنعرض لذلك النقد ، دون أن ندخل فى تفصيلات المسائل التى نقدها الفلاسفة ، فلقد رد ابن رشد على اتهامات الغزالى للفلاسفة فى كتابه

(١) الفارابى : تحصيل السعادة ص٤٠ .
(٢) الفارابى : تحصيل السعادة ص٤٠ - ٤١ .
(٣) الكندى : رسائل الكندى ص٣٥ .

تهافت التهافت ، وأيضا عرض للمسائل التى يقول بها المتكلمون بالنقد فى كتابيه : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة .

وسوف نعرض فقط لنقد الفلاسفة للمنهج الكلامى لأنه يتضمن الأساس الذى اعتمد عليه علماء الكلام ، وما المذهب إلا تطبيق للمنهج ، لذا نكتفى بذكر نقد المنهج ، وسوف نذكر ذلك النقد عى لسان الفارابى وابن رشد على سبيل المثال :

عرض الفارابى لمهمة علم الكلام ، وذكر أنها تقوم على نصرة عقائد أهل الملة ، وإبطال ما خالف تلك العقائد .

ويصف الفارابى طرق المتكلمين فى تحقيق تلك المهمة فيذكر أن لهم طرقا عدة فى ذلك ، ولكل طريقة أصحابها ونوجزها فيما يلى :

رأى قوم من المتكلمين أن نصرة لآراء الملة ، إنما تقوم على التسليم بصحة هذه الآراء دون مناقشتها بالعقل ، لأن مصدرها الوحى الذى يعد أعلى مرتبة من العقل ولأن هذه الآراء تحوى أسرار إلَهية تقصر العقول البشرية عن إدراكها .

ويدلل هؤلاء على صحة موقفهم ، بأنه لو جاء الوحى بما يستطيع العقل إدراكه ، لما كان هناك فائدة فى الوحى ، ولكان الاقتصار على العقل أولى ، إذ لاحاجة للوحى ، والوحى قد يأتى بأشياء يستنكرها العقل ، وهى ليست فى الحقيقة منكرة ولا قبيحة ، إنما العقل يعجز عن إدراك حكمتها ،وذلك لأن منزلة العقول الإنسانية ، بالنسبة للعقول الإلَهية كمنزلة الصبى والحدث بالنسبة للإنسان الكامل ، فكما أن كثيرا من الصبيان يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست فى الحقيقة منكرة ولا غير ممكنة ، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة فكذلك منزلة من هو فى نهاية كمال العقل الإنسى عند العقول الإلَهية[1] .

ويمكن القول إن هؤلاء الذين يذكرهم الفارابى يقفون عند ظاهر النص ولا يأخذون بالعقل ، وأنه لا مجال للعقل فيما فيه وحى .

---

(١) الفارابى إحصاء العلوم ص١٣٢ - ١٣٥

والصنف الثانى من المتكلمين يأخذون بالنص ويجعلونه أساسا ، ثم يتتبعون الدلالة عليه فى المحسوسات والمشهورات والمعقولات ، فإن وجدوا شيئا شاهدا على ما فى الملة نصروا به ذلك الشىء .

أما إذا وجدوا تناقضا بين النص وبين شىء فى المحسوسات أو المشهورات أو المعقولات قاموا بتأويل النص ولو تأويلا بعيدًا ليوافق ذلك المناقض .

أما إذا لم يمكنهم ذلك ، وأمكن أن يزيفوا المناقض أو أن يحملوه على وجه يوافق ما فى الملة فعلوا ذلك .

وإن تضادت المشهورات والمحسوسات فى الشهادة مثل أن تكون المحسوسات أو اللوازم عنها توجب شيئا والمشهورات أو اللوازم عنها توجب ضد ذلك ، نظروا إلى أقواهما شهادة لما فى الملل فأخذوه واطرحوا الآخر وزيفوه .

وإن لم يمكنهم حمل النص على ما يوافق المشهورات والمحسوسات والمعقولات ، ولم يمكنهم تزييف شىء من المحسوسات والمشهورات والمعقولات ، أخذوا بالنص ويعللون موقفهم بالأخذ بالنص لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط .

ويمكن القول بأن هؤلاء يترددون فى الأخذ بالتأويل على أن الفارابى يعيب عليهم طريقتهم سواء فى تأويل النص أو تأويل المحسوسات والمشهورات والمعقولات لأنها تقوم على التزييف سواء فى ذلك الجانب أو ذاك .

والصنف الثالث من المتكلمين رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء التى خيل فيها أنها شنعة ، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنعة التى فيها ، فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيىء مما فى ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما فى ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم[1] .

والصنف الرابع من المتكلمين رأوا أن أقوالهم ليس فيها كفاية التصديق ، ولا تكفى لإسكات الخصم فيلجأون إلى إسكات الخصم بكل الطرق ، حتى يسلم لهم الخصم ، إما خجلا أو خوفا من مكروه[2] .

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص١٣٦ .
(٢) الفارابى : إحصاء العلوم ص١٣٧ .

وهذا يعنى أن أقوالهم ليست صحيحة فى ذاتها ، وأيضا يمكن القول بأن غاية الجدل ليس الوصول إلى الحقيقة بل هو مجرد إفحام الخصم

الصنف الخامس من المتكلمين يرون أن ملتهم صحيحة ولا يشكون فى صحتها ، ويريدون أن يدافعوا عنها بكل الطرق ولا يبالون باستعمال الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ويبررون ذلك ، لأن من خالفهم ، إما أن يكون عدوا فيجوز استعمال الكذب والمغالطة فى دفعه وغلبته ، كما فى الجهاد والحرب - وإما أن يكون ليس عدوا ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والصبيان(١) .

ووفقا لما ذكره الفارابى فإن منهج المتكلمين قاصر عن الوصول إلى الحقيقة ، فضلا على أنه يقوم على المغالطة والكذب ، ويهدف إلى مجرد غلبة الخصم وإفحامه ، وعلى هذا فلا يقوم المنهج على أساس عقلى ، بل هو بذلك بعيد كل البعد عن العقل وأحكامه ، وحتى أولئك الذين ذكرهم الفارابى أنهم يأخذون بالتأويل ، فلقد اتهمهم بأن التأويل عندهم يقوم على أساس خاطىء ، ويعرض تحقيق غايتهم ، التى لا يبالون فى تحقيقها فى استخدام المغالطة والكذب ومن هنا يمكن القول بأن منهج المتكلمين فى نظره يفتقر إلى الموضوعية واستخدام المنهج العلمى الصحيح الذى يقوم على العقل .

أما ابن رشد فلقد اهتم كثيرا بنقد منهج المتكلمين فيذكر أن الطرق التى يتم بها التصديق ثلاثة هى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية ، والناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون ، بالطبع أو بالطبع والعادة وصنف من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة .

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص١٣٧ - ١٣٨

والطريق البرهانى هو طريق الفلاسفة أهل اليقين ، والطريق الخطابى موجه لإقناع العامة ، أما الطريق الجدلى فهو فوق مستوى العامة ، لكنه لا يرقى إلى مستوى الطريق البرهانى ولا يرضى عنه الفلاسفة[1] .

والطريق الجدلى هو طريق المتكلمين ، حيث إنهم يستخدمون القياس الجدلى ، وهذا القياس يقوم على مقدمات مشهورة وهى قضايا يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب[2] .

والقياس الخطابى هو ما يكون مؤلفا من مقدمات مقبولة أو مظنونة أو مشهورة .

والقياس الشعرى هو ما يكون مؤلفا من مقدمات مخيلة ، وإن كانت مع ذلك لا يصدق بها ، لكنها تبسط الطبع نحو أمر أو نقيضه عنه مع العلم بكونها كاذبة[3] .

أما القياس البرهانى وهو ما يستخدمه الفلاسفة ، فمقدماته مؤلفة من المحسوسات كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والأوليات ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء - والمتواترات ، كقولنا: إن مكة موجودة[4].

وعلى هذا فالقياس الذى يستخدمه علماء الكلام لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، حيث إنه يفتقر إلى مقدمات برهانية لا يصح الشك فيها .

ويرى ابن رشد أن علماء الكلام أهل جدل لا برهان . وذلك لأنهم قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة ، ومهمتهم هى الدفاع عن تلك الآراء ونصرتها ، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[5] .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص٣١ وأيضا د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٤٧ ، ٤٨ .

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص١٢ . (٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص١٣ .

(٤) ابن سينا : عيون الحكمة ص١١ .

(٥) د . عاطف العراقى : المنهج النقدى عند ابن رشد ص ٥٣ .

ومنهج المتكلمين فى رأى ابن رشد لا يوصل إلى المعرفة اليقينية ، بل هو يصلح لمجرد الإقناع ، فهو معرفة إقناعية وليست برهانية ، ولقد ذكر ذلك فى تعليقه على طريقة الجوينى فى إثبات أن العلم محدث وله محدث على أساس فكرة الواجب والممكن ، وأن العالم جائز ، وفى هذا نفى لضرورة الأسباب وذلك بالقول بأن هذه الطريقة خطابية تصلح للإقناع لكنها مبطلة للحكمة ، لأن الحكمة معرفة أسباب الشىء وانتفاء الأسباب انتفاء الحكمة[1] .

لقد تعقب ابن رشد فى مواضع متفرقة من كتبه ، خاصة كتابيه : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، أدلة المتكلمين بالنقد وبيان تهافتها وسقوطها ،ولقد أفرد الكتاب الثانى لنقد هذه الأدلة وبين أنها عسيرة الفهم ومعقدة ولاتبلغها أفهام الجمهور وتفتقر إلى البرهان .

ولقد عاب ابن رشد على المتكلمين لقيامهم بالتأويلات الفاسدة لنصوص الشريعة ، وذلك لأنهم ليسوا أهل تأويل ، كما أن تأويلاتهم ليست ذات أساس برهانى ، كذلك عاب عليهم إفشاء هذه التأويلات الفاسدة بين الجمهور ، مما يفسد على الجمهور عقيدته ويشوشها ، ونجده فى ختام كتابه : فصل المقال ، يذكر أن الذى يصرح بهذه التأويلات لغير أهلها يكون كافرا ، لأنه بذلك يدعو إلى الكفر ، وبخاصة إذا كانت هذه التأويلات فاسدة ، وذلك لأن مقصود المؤول إبطال الظاهر ،إثبات المؤول ، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر - والمؤول بذلك يكون داعيا إلى الكفر ، والداعى إلى الكفر كافر[2] .

ولقد نقد ابن رشد طريقة المتكلمين فى إثبات وجود الله تعالى على أساس القول بحدوث العالم والقول بنفى الأسباب الضرورية ، ونقد دليل التمانع عند المتكلمين ، وموقفهم فى الصفات الإلَهية وعلاقتها بذاته تعالى ، وغير ذلك من المواقف ، وقام بالدفاع عن موقف الفلاسفة ضد اتهام الغزالى لهم بالكفر وذلك فى مؤلفه التى رد على الغزالى وهو « تهافت التهافت » وغيره من مؤلفاته الأخرى .

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص٥٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص٢٢ ، ٢٤ .

وبعد ، فهذه نماذج من نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين ، ولكن يمكن أن نلاحظ بعض الملاحظات على ذلك النقد الموجه من الفلاسفة إلى المتكلمين :

من الملاحظ أن نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين يقوم أساسا على أن منهجهم جدلى يفتقر إلى البرهان ، لكننا إذا رجعنا إلى أقوال الفلاسفة أنفسهم عن طبيعة القياس الجدلى يمكن أن نستنبط منها أن القياس الجدلى لا يخلو من البرهان ، وأنه قد يبلغ فى بعض الأحيان مرتبة البرهان ، فابن سينا حين يذكر طبيعة المقدمات المشهورة التى يقوم عليها القياس الجدلى يقول إن المشهورات ربما كانت أولية وربما كانت غير أولية والمشهورات الأولية مثل القول : الكذب قبيح ، والمشهورات التى ليست بأولية ولم يقم عليها برهان فإنها تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد[1] .

ويذكر ابن رشد أن هذه المقدمات المشهورة التى يتكون منها القياس الجدلى ، لا تخلو من أن تكون منها مقدمات يقينية مع كونها مظنونة أو مشهورة[2] .

بل إن أرسطو – صاحب المنطق – يرى أن القياس الجدلى ، وإن كان دون البرهانى ، إلا أن له أهمية ، وهى حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات مشهورة عندهم ، وعند من يتفق أن يسمع القول معه ، فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمآخذ البرهانية لصعوبتها ، والقياس الجدلى هو رياضة للأذهان وتقويتها على النظر من حيث يمكن أن تحصل به قياسات كثيرة فى مسألة واحدة[3] .

ولقد سبقت الإشارة إلى تصنيف ابن رشد لدرجـات التصديق عند الناس ، فمنهم من يصدق بالطريق الخطابى ، ومنهم من يصدق بالطريق الجدلى ، ومنهم من يصدق بالطريق البرهانى ، فعلى ذلك فإن الطريق الجدلى ليس عديم الفائدة ، وليس فاسدا فإنه يصلح لطائفة من الناس .

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص١٢ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص٣٢ .

(٣) أرسطو : المنطق جـ٢ ص٤٧٢ – وأبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة جـ١ ص٢٢٦ .

وأيضا لقد نزلت الشريعة عامة لكل الناس وخاطبتهم بالطرق الثلاث ، بل إن خطاب القرآن فى معظمه كان خطابيا وجدليا ، لكنه بلغ أعلى مراتب اليقين .

وإذا كان القياس الجدلى صالحا لفئة من الناس ، بل ضروريا لهم ، فإن بعض المسائل لا يمكن تناولها إلا بالقياس الجدلى ، ويصعب تناولها بالقياس البرهانى ، ولقد صرح أرسطو بذلك ، فذكر صعوبة إثبات قدم العالم والحركة وإنهما من المسائل الجدلية التى تحتمل قولين[1] .

ويلاحظ أن المتكلمين يأخذون بالمتواترات ، وهى إحدى المقدمات التى يتكون منها القياس البرهانى ، كما سبق أن أشرنا فى قول ابن سينا عن طبيعة المقدمات التى يتكون منها البرهان .

نخلص من هذا أن القياس الجدلى ليس فاسدا كله ، بل إن فيه ما يصل إلى مرتبة البرهان ، كما أن بعض مقدماته برهانية ، كما أنه ضرورى لبعض الناس ، ولتناول بعض المسائل التى يصعب تناولها بالبرهان ، وفضلا عن ذلك كله فهو رياضة للذهن .

ويلاحظ أنه على الرغم من نقد الفلاسفة لأدلة المتكلمين ، نجد بعض تلك الأدلة يتردد عند الفلاسفة ، ومثال ذلك :

نجد دليل الواجب والممكن الذى قال به الفارابى وابن سينا من بعده ، قد وضع بذوره الأولى الماتريدى من قبلهما ، وقال به الجوينى والرازى وغيرهما من المتكلمين - فهنا نجد الدليل الواحد يتكرر عند الفريقين .

بل إن هذا الدليل يستقيم مع رأى المتكلمين الذين ينفون العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، أما عند الفلاسفة القائلين بذلك الدليل ، فإنه لا يستقيم لقولهم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات والقول بالممكن يؤدى إلى عدم وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات[2] .

ولقد تعرض دليل الممكن والواجب لنقد ابن رشد ، وقال بدليل آخر هو دليل العناية والاتساق ، ونجد هذا الدليل من قبل عند الماتريدى .

(١) أرسطو : المنطق جـ٢ص٤٨٥ -ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٧
(٢) د عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٢١٧ - ٢١٨

وعلى كل فلسنا بصدد إحصاء لتكرار الدليل الواحد عند المتكلمين والفلاسفة أو أوجه الشبه بينهما ، بل اكتفينا بإيراد مثال على ذلك ، لنتبين قول الفلاسفة والمتكلمين فى بعض الأحيان بدليل واحد ، وربما يومىء ذلك بأن نقد الفلاسفة للمتكلمين ليس صحيحا برمته .

ولسنا نريد بذلك مناصرة القياس الجدلى والدفاع عنه ، أو القول بأنه يخلو من العيوب ، بل غرضنا هو بيان طبيعة ذلك القياس ، وأنه ليس فاسدا كله .

على أن المتكلمين قد أقاموا أدلتهم على أنواع أخرى من القياسات والاستدلالات ، ولقد سبق لنا التعرض لها[1] .

* * *

ثالثا : نماذج من محاولات الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين

حاول فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين الدين والفلسفة وأن يثبتوا أن ما جاء به الدين لا يعارض العقل ، بل إنه يمكن التوصل إليه عن طريق العقل ، ولتحقيق ذلك الهدف ، أولوا ما جاء به الدين عند ظهور تعارض بينه وبين الفلسفة ، وسوف نعرض بإيجاز لبعض هذه المحاولات التى تتمايز فيما بينها من حيث الميل إلى جانب الدين أحيانا أو إلى جانب العقل أحيانا أخرى ، فنذكر نماذج من آراء كل من الكندى والفارابى .

١ - الكندى :

يعد الكندى أول فيلسوف عربى مسلم بلا منازع ، ولن نعرض لترجمة حياته وسيرته أو إلى آرائه كلها ، بل سوف نقتصر على نماذج من آرائه التى تمثل النظر العقلى فى الدين ، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، وسوف يكون الأمر كذلك عند عرض آراء الفارابى .

(١) انظر كتابنا : الفرق الكلامية الإسلامية ص٢٧ - ٤٦ .

لقد حاول الكندى أن يزيل التعارض البادى بين الدين والفلسفة ، وذلك بالدلالة على أن قضايا الدين الأساسية تقول بها الفلسفة أيضا . وأهم هذه القضايا الأساسية التى جاء بها الدين . هى معرفة الله تعالى ووحدانيته ، وإضافة صفات الكمال لذاته تعالى ، وإرسال الرسل ، والإيمان بالبعث وسنتناول نماذج من ذلك فيما يلى :

● إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته :

يعتمد الكندى فى أدلته العقلية على إثبات وجود الله تعالى على شهادة الحس والعقل ، والنظر إلى ما فى الكون وما فيه من اتساق وعناية والنظر إلى النفس ، وهو نفس الطريق الذى نبه إليه القرآن ، وأيضا يعتمد فى أدلته على وجود الله تعالى على نفس ما اعتمد عليه المتكلمون بالقول بأن العالم حادث وأن له محدث هو الله تعالى ، وإن كان الكندى قد صاغ هذا الدليل صياغة فلسفية .

يرى الكندى أنه عن طريق تأمل النفس الإنسانية وعلاقتها بالبدن ، يمكن أن نصل إلى معرفة الله تعالى ، فكما أن النفس هى التى تدبر البدن ، وهى غير مرئية ، فكذلك العالم وهو بدن أكبر لابد أن يكون تدبيره بعالم لا يرى ، وهذا العالم اللامرئى ، وهو الله تعالى لا يعرف إلا عن طريق آثاره الدالة عليه وهى العالم المرئى ، يقول الكندى السؤال عن البارىء عز وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شىء ، فكيف هو الجواب عندى ؟ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ، فهكذا العالم المرئى لا يمكن تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما ، إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[1] .

فالكندى هنا يستخدم القياس التمثيلى على أساس النظر فى الإنسان ، فكما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ،

---

(١) الكندى . رسائل الكندى ص١٢٣ - ١٢٤

فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم على وجود مدبر لا يرى ، وهو نفس ما قال به الدين

وأيضا فى هذا الدليل إشارة إلى وجود النظام والاتساق فى العالم ، ووجود هذا الاتساق والإحكام والإتقان يدل على وجود الله تعالى ، ولقد أشار الكندى إلى هذا فى مواضع كثيرة من رسائله ، فيقول: فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعض لبعض وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، ومع كل تدبيره مدبر وعلى إحكام حكمه ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعا من المضاف[1] .

ويقول الكندى بحدوث العالم كدليل على وجود الله تعالى ، فالعالم حادث وله محدث هو الله تعالى ، وهو نفس دليل المتكلمين ، وإن اختلفت عبارته عنه ، فلقد عبر عنه الكندى بلغة فلسفية ، وبناء على مقدمات رياضية بديهية محكمة .

ويبدو دليل حدوث العالم عند الكندى[2] فى رفضه القول بالفيض الذى نجده عند الفارابى من بعده وقوله الصريح بالخلق من العدم وإن الحدوث يعنى الخلق من عدم ، والإبداع هو الخلق من عدم .

ويبنى الكندى أدلته على حدوث العالم على أساس استحالة وجود جرم لا نهاية له ، وكذلك نفى اللاتناهى فى الحركة والزمان .

ويقول الكندى فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فآنية الجرم ليست لا نهاية لها ، وآنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذا محدث اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث ، والمحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث

(١) الكندى : رسائل الكندى ص٢١٥ وأيضا د عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق حيث أوضح فكرة الغائية عند الكندى ص٨٤ - ٨٧

(٢) الكندى رسائل الكندى ص١٥٤ - ١٦٤ ، ومقدمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة للرسالة

اضطرارا عن ليس واجرم مركب ومؤلف فهو مركب من هيولى وصورة ، وله أبعاد ثلاثة هى الطول والعرض والعمق ، والتركيب يعنى التبدل والحركة ، والتبدل من لوازم الحدوث لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قديما وحادثا فى وقت واحد ·

كذلك الجسم مؤلف من الأبعاد الثلاثة ، وذلك أمارة حدوثه ، إذ لا يوجد جسم بدون الأبعاد ، فالجسم إذن متناه من حيث وجوده ، كما أنه لا يوجد جسم بدون سبب ، وكل شيء متناه فى الوجود ومحتاج إلى علة وسبب ·

والزمان متناه وليس له وجود مستقل ، لأنه مربوط بالحركة ، والحركة مربوطة بالجسم ، إذن فالزمان زمان الجسم ، وبما أن الجسم فى تغير دائم سواء هذا التغير حركة الجسم حول مركزه أو حركته فى صورة الاستحالة أو حركة جوهرية فى صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) إذن الجسم والحركة والزمان وجدا معا وبدون أن يسبق أحدهما على الآخر ، ولما كان الجسم متناهيا بالضرورة ، فالزمان والحركة متناهيان أيضا ، والتناهى يناقض القدم ، إذن فالعالم حادث ·

وهكذا ينتهى الكندى إلى ما قاله علماء الكلام من دلالة حدوث العالم إلى وجود الله تعالى ، مخالفا بذلك موقف أرسطو وقوله بقدم العالم ، وكذلك قول الدهرية ·

ويعتمد الكندى فى إثبات وحدانية الله تعالى على معنى الواحد ، وعلى نفى التركيب عنه ، فيذكر أنه لو قلنا إن « الواحد عدد ، لكان كمية ما ، وإن كان الواحد كمية لزمته خاصة الكمية ، وهى المساواة وعدم المساواة أى يكون الواحد منقسم إلى أبعاض ، بعضها مساوى له وبعضها غير مساو له ، لكن الواحد غير منقسم وليس عدد »[1] ·

وعلى هذا فالواحد غير مركب ، ولما كان العالم حادثا ، فلابد أن يكون له محدث ، ولابد أن يكون المحدث واحد ، وذلك لأن الكثرة فى المحدثين

(١) الكندى · رسائل الكندى ص ٨٧ ، ٨٨

تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم ، فهم مشتركون فى أمر واحد يعمهم ، وهو كونهم جميعا فاعلين ، وكذلك يكون كل واحد منهم له ما يخصه عن غيره ، فهم مختلفون بفصول تخصصهم ، فكل منهم مركب مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره ، وهذا يقتضى حدوث كل منهم لأنه يحتاج إلى مركب يركبه .

ويدلل الكندى أيضا على وحدانية الله تعالى ، بالقول بأنه لو كان أكثر من واحد ، لكان العدد لا نهائى ، وينتج من ذلك أن تكون عوالم لانهائية أيضا ، وهذا محال ، ويقول الكندى : « والمركبون لهم مركب ، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيرا ، وفاعل الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية »[1] .

والله تعالى هو الواحد الحق الذى لا يشبهه شىء آخر ، ويقول الكندى فى صفات الواحد الحق: « الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولات ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا هو المركب ولا كثير ، ولا هو ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا موصوف بشىء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس،ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشىء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة ، فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شىء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر »[2] .

ويمكن القول بأن آراء الكندى فى إثبات وحدانية الله تعالى ، وصفات

---

(١) الكندى : رسائل الكندى ص١٥٤ - ١٦٤ ومقدمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة : الرسالة الكندى فى : وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

(٢) الكندى : رسائل الكندى ص١٠٤ وايضا ص ٤٥ وما بعدها حيث تحدث الكندى عن مفهوم الأزلى .

الواحد الحق وهو الله تعالى ، تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[2] وهذه المحاولة كانت ذات عناصر دينية إسلامية ، ونجد ذلك عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام الآخرين ، وأيضا فيها تأثر بمفهوم المحرك الأول عند أرسطو ، وإن لم يكن مفهوم التوحيد عند أرسطو واضحا[3] .

تقديم الوحى على الفلسفة :

أشرنا إلى موقف الكندى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، لكنه يقدم المعرفة التى تأتى عن طريق الوحى على المعرفة العقلية ، ويرى أن الوحى فوق الفلسفة ، وأن قوة الإقناع فى التعبير القرآنى ، يفوق طرق البشر فى ذلك .

ويتضح ذلك الموقف فى عرضه للآيات القرآنية الدالة على البعث جوابا على تساؤلات المنكرين للبعث ، ويورد القرآن تساؤل المنكر للبعث للنبى عليه السلام وجواب ذلك التساؤل ، فى عبارات موجزة ودالة فى قوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِنْهُ تُوقِدُونَ ﴾[4] .

ويشرح الكندى ذلك الدليل القرآنى الموجز المعبر ، فيقول : فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فممكن ، إذا بطلت بعد أن كانت ، وصارت رميماً ، أن تكون أيضا ؟ ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه وأيسر من إبداعه ، فأما عند باريهم فواحد ، لا

---

(١) الأنبياء : آية ٢٢ .
(٢) الشورى : آية ١١ .
(٣) د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص٩٥ ، ١٠٣ لتفصيل ذلك
(٤) سورة يس ، الآيات من ٧٨ - ٨٠

أشد ، ولا أضعف ، فإن القوة التى أبدعت ممكن أن تنشىء ما ادثرت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجودة للحس ، فضلا عن العقل ، فإن السائل عن هذه المسئلة الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقر أن كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطرارا ، بعد أن لم تكن ، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضا ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ، فممكن أيضا أن تصير حية ، بعد إذ هى لا حية ، ثم بين كون الشىء من نقيضه موجود ، إذ قال : ﴿ الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾[1] فجعل من لا نار نارا ، أو من لا حار حارا ، فإذن الشىء يكون من نقيضه .

وأيضا ردا على المنكرين لإمكان الخلق من لا شىء ، على أساس أن الفعل يحتاج إلى زمان ، وذلك قياسا على الفعل الإنسانى ، يرد عليهم القرآن بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونَ ﴾[2].

ويشرح الكندى ذلك الرد وموجز شرحه أنه تعالى لا يحتاج إلى مدة زمنية يخلق فيها ، قياسا على خلقه وإبداعه للأشياء من عدمه .

ويعلق الكندى على الأدلة والردود القرآنية على المنكرين ، فيقول : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى ، إلى رسوله ﷺ فيها ، من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية[3] .

وعلى هذا فالمعرفة التى تأتى عن طريق الوحى تعلو على طرق المعرفة

---

(١) سورة يس : آية ٨٠ .
(٢) سورة يس : آية ٨٢ .
(٣) الكندى : رسائل الكندى ص٣٧٤ - ٣٧٦ .

العقلية عند البشر ، وأفضل منها إقناعا وإيجازا ، ولكن ليس معنى ذلك أنها قاصرة عن إدراك ما وصل إليه الأنبياء عن طريق الوحى ، بل يرى أن ما ذكره الوحى يمكن أن نفهمه بالمقاييس العقلية[1] ، ووفقا لهذا يمكن فهم القرآن فهما عقليا ، وكل ذلك يؤكد اتفاق كل من الوحى والعقل .

على أن الفهم العقلى للقرآن ليس أمرا ميسورا للكافة ، بل هو ممكن لمن توافرت فيه صفات عقلية معينة ، وأيضا أن يكون من ذوى الدين ، وأن يكون ملما بعلوم اللغة ، والعلوم المتصلة بالتفسير .

ولقد قدم الكندى تفسيرا عقليا لبعض آيات القرآن ، وذلك فى رسالته . « الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » وغيرها ، أن يشرح معنى السجود المقصود ويفسره تفسيرا لغويا وعقليا[2] .

ويؤكد الكندى على التفرقة بين علوم الأنبياء والفلاسفة من حيث مصدر العلم عند كل منهما ، فعلوم الأنبياء تعتمد على الإلهام وعلوم الفلاسفة تعتمد على النظر والتأمل ، ويقول الكندى مبينا ذلك : « إن علم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها الله ، جل وتعالى علوا كبيرا أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ، ولا تمثيله بالرياضيات والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ، ورسالاته ، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر »[3] .

وهذا الموقف يعنى تقديم الوحى على الفلسفة ، وأن المعرفة التى تأتى عن طريقه أكثر وثوقا وأشد إقناعا من المعرفة التى تأتى عن طريق الفلسفة ، بل إن هناك أمورا لا يستطيع البشر أن يعرفوها إلا عن طريق إخبار الوحى بها ، الذى يجيب عنها بإيجاز وقوة دلالة .

وهذا الموقف يخالف موقف الفارابى الذى سبق أن أشرنا إليه .

* * *

---

(١) الكندى : رسائل الكندى ص٢٤٤ .

(٢) د. سامى نصر : نماذج من فلسفة الإسلاميين ص٥٧ - ٦٤ لتفصيل ذلك .

(٣) الكندى : رسائل الكندى ص٣٧٢ - ٣٧٣ .

تعقيب

من خلال تلك النماذج التى أوردناها من آراء الكندى ، ومحاولته التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهى أول محاولة يقوم بها فلاسفة الإسلام يمكننا أن نتبين منذ البداية ، إن هذه المحاولة أكثر تمسكا بالروح العامة للعقيدة الإسلامية ، فلقد حافظت على تلك الروح ، واستبعدت كل ما يفهم منه المساس بتلك العقيدة .

ويمكن القول بأن هذه المحاولة قد أخذت جانب الدفاع عن الدين عن طريق الفلسفة ، أكثر من جعلهما متوازيين ومحاولة التوفيق بين كل منهما ، إذ أن هناك أمورا أساسية أوضحها الكندى فى جلاء ووضوح ، تابع فيها الروح الإسلامية العامة ، وخالف فيها أقوال أرسطو ، وذلك انحيازا منه لجانب الدين ، أو تفضيله له على الفلسفة .

ولعل فى تفرقته بين علوم الأنبياء ، والفلاسفة ما يؤكد حرصه على تقديم الدين على الفلسفة ،بل جعله العقل شارحا للدين ومبرهنا على صحته ، لا موازيا له ، وهو يعلن فى صراحة فى أكثر من موضع تفوق الوحى على الفلسفة ، لكنه يؤكد أيضا على عدم معارضة كل منهما للآخر ، ويرى أن فى هذا تحقيق للتوفيق بين الدين والفلسفة .

ولعل وراء هذا الموقف هو ثقافة الكندى الكلامية ومتابعته لآراء المعتزلة على وجه الخصوص فى بعض آرائها العامة ، ويمكن القول بأنها كانت أول محاولة لإقناع خصوم الفلسفة وهم كثيرين ، بعدم تعارض الدين للفلسفة ، وتقديم الدين على الفلسفة ، خاصة أن تلك المحاولة شهدت عصر المتوكل الذى شهد انتصاراً لحزب السنة الرافض لاستخدام العقل بصفة عامة فى الأصول الاعتقادية والفلسفة على وجه الخصوص ، كل ذلك جعل الكندى يقدم الدين ، حتى لا يوغر صدور الخصوم والعامة ضد الفلسفة ويزدادوا خصومة لها ، ولايعنى ذلك أن الكندى يريد مجرد استمالة الجماهير فحسب ، بل إن ذلك لا يمنع أن يكون الكندى صادقا فى موقفه مع نفسه واعتقاده بتقديم

الدين على الفلسفة ، ولعله كان مخلصا لثقافته الكلامية ، والتى بلغ فيها شأنا جعل البعض يعده متكلما معتزليا لا فيلسوفا ·

لكن الذى يؤكد صدق الكندى فى محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة وإخلاصه للروح العامة للعقيدة ، هو أن ما يميز منهجه عن منهج المتكلمين فى الدفاع عن الدين عن طريق العقل ، هو ذلك المنهج الرياضى والمنطقى الذى اتبعه الكندى فى سوق أدلته وبنائها على أسس دقيقة ، فعلى سبيل المثال ، أن الذى يقرأ المقدمات الأربع التى بنى عليها القول بحدوث العالم والأساس الذى بنى عليه هذه المقدمات ، والأدلة التى ساقها ، يستطيع أن يدرك دقة بناء هذه المقدمات ، وقيامها على أسس رياضية بديهية ·

ولقد كانت تلك الروح الرياضية والمنطقية سمة واضحة فى أدلة الكندى على الموضوعات التى تناولها ، وهذا ما يميز طريقته عن طريقة المتكلمين ، وإن كانت الغاية بينهم مشتركة ·

ولقد كانت تلك الدقة عند الكندى انعكاس لاهتمامه العام ، فلقد عنى منذ البداية بالدقة فى وضع المصطلح الفلسفى ، وتعريفه تلك المصطلحات ، والبحث عن معنى اللفظ وتحديده بدقة ، وذلك كل مقدمة ضرورية لدقة الأدلة وقوتها ، وخلوها من مواطن الضعف ، وتنوعها ، وإقامتها على أسس صحيحة ·

لقد كان الكندى صاحب ثقافة فلسفية واسعة ، ولقد أعجب بالفلسفة وطرقها ، وبلغ فيها مرتبة تعدت مجرد قراءة ما ترجم منها فى عصره واستيعابه إلى درجة إصلاح تلك الترجمات ، وكل ذلك لا يتوفر إلا لمن له ثقافة فلسفية وعلم بالترجمة ·

لكن ذلك الحب للفلسفة والاشتغال بها ، لم يقلل من ولائه للعقيدة وتقديمه لها على الفلسفة ·

٢ - الفارابى :

أبو نصر الفارابى فيلسوف له مكانته الكبيرة ، والتى لقب من أجلها بالمعلم الثانى ، تشبيها لمكانته فى الفلسفة الإسلامية ، بمكانة أرسطو الذى يلقب بالمعلم الأول ·

لقد حاول الفارابى كفيلسوف مسلم ، أن يوفق بين عقيدته الإسلامية وبين الفلسفة التى أحبها وبلغ فيها مكانة كبيرة ، ولقد كانت نزعة التوفيق غالبة على فكره ، فهو يحاول أن يوفق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وألف كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس » ليوفق بين آرائهما .

وهذه المحاولة يكتنفها الكثير من الأخطاء إذ أنها تقوم على التعسف فى تأويل آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، لإيجاد الموافقة بينهما مما أدى إلى البعد عن حقيقة آرائهما ، وعلاوة على ذلك فإن الفارابى قد أقام محاولته على أساس نسبة كتاب الربوبية خطأ لأرسطو .

ولعل دافع الفارابى فى محاولة التوفيق بين الحكيمين ، هو اعتقاده بأن الحقيقة واحدة ، وإن اختلف التعبير عنها .

وربما يكون هذا الاعتقاد سببا فى محاولته تفسير آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، تفسيرا يتفق مع العقيدة الإسلامية ، ولا يتعارض معها ، اعتقادا منه بأن العقيدة لا تعارض الفلسفة .

وخير دليل على ذلك هو تفسيره لموقف أرسطو على أنه يقول بحدوث العالم ، وليس بقدمه ، وذلك لأنه يرى أن الهيولى أبدعها الخالق من لاشىء ، وخلقها دفعة واحدة فى غير زمن ، ثم حرك المحرك الأول العالم ، ونتيجة لذلك وجد الزمان عن حركة الأفلاك ، ومن هنا يكون الزمان متأخرا بالذات عن وجود العالم بالفعل .

وذكر أن أرسطو قال فى كتابه « السماع الطبيعى » : إن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق .

كما قال فى كتابه « السماء والعالم » : لا يمكن حدوث العالم مع هذا النظام البديع الذى يوجد فى أجزائه هذا النظام الدقيق ، وقال أرسطو أيضا فى هذا الكتاب : إن العالم ليس له بدء زمانى ، ولكن كل ذلك لا يعنى أن العالم قديم ، لأن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زمانى إنه لم

يتكون أولا فأول بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأول بأجزائه ، فإن أجزاءه يقدم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله إياه دفعة بلا زمان ومن حركته الزمان[1] .

والفارابى بذلك يريد أن يرضى كل من الدين والفلسفة وأن يوفق بينهما ، فهو يقول بحدوث العالم ، بمعنى أنه مخلوق لله وأثر من آثاره ، وهو بهذا يرضى الدين ، ويقول أيضا بالقدم فى التصور الزمانى وهو بذلك يرضى الفلسفة .

خلاصة القول أن نزعة التوفيق كانت غالبة على الفارابى ، ومحاولته تأويل الآراء التى تبدو متعارضة مع العقيدة ، وسوف نحاول فيما يلى أن نعطى نماذج من آراء الفارابى ، ومحاولته إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية ، وإثبات أن ماجاء به الدين من أصول اعتقادية ، تقول به الفلسفة ، وإن كان يمايز بين طريق الدين وطريق الفلسفة ، ويعلى من طريق الفلسفة وأنه أشد يقينا .

إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته :

يرى الفارابى أنه بالنظر إلى قانون العلة الذى يسرى فى الكون ، من حيث إن لكل معلول علة ، يمكن أن نصل إلى معرفة الصانع ، ويضع الفارابى الاحتمالات الممكنة للعلل والمعلولات :

الأول : أن تكون سلسلة العلل والمعلولات بلا نهاية .

الثانى : أن يكون آخرها علة لأولها .

الثالث : أن تنتهى إلى حد .

ويبطل الاحتمالين الأول والثانى ، فالقول بأن سلسلة العلل والمعلولات ذاهبة إلى غير نهاية محالا ومضطربا ، لأنه لا يحيط العلم بما لا نهاية له ، وأيضا القول بأن بعضها سبب للبعض على التعاقب محال أيضا ، لأنه يلزم من

---

(١) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ص٢٢

ذلك أن يكون الشيء سببا لنفسه ، وعلى هذا فلم يبق إلا الاحتمال الثالث ، ويكون للعالم سبب واحد هو موجده وخالقه[1].

ويمايز الفارابى بين طريقين لمعرفة الله تعالى ، الطريق الأول هو الذى يعتمد على الاستدلال على الله تعالى عن طريق النظر فى آثاره فى الكون ، والطريق الثانى هو النظر العقلى المحض لفكرة الوجود وتأملها تأملا عقليا ، والتمييز فيها بين نوعين من الوجود ، واجب الوجود وممكن الوجود ، وفى رأيه أن الطريق الثانى أوثق من الأول وأكثر يقينا ، وذلك لأن الأول ليس مأمونا أن يوصل إلى معرفة الله تعالى ، إذ أنه يعتمد على المحسوسات ، وأنه من الصعب على الناظر أن يتخلص من تأثير المحسوسات ، وربما عجز عن الوصول إلى الحق ، ويقف عند ذلك الحد ، ويقول الفارابى : إنه إذا عرفت الحق أولا ، عرفت الحق وماليس بحق ، وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق[2].

ويشرح الفارابى دليل الواجب والممكن والذى يراه أكثر الأدلة ثقة وأشدها يقينا ، فيقول : إن الموجودات على ضربين :

أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

والثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه ، غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره - وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، وإما أن يكون فى وقت دون وقت ، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول .

أما واجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولاعلة

(١) الفارابى : تحصيل السعادة .

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص٧٥ ، ٧٦ .

لوجوده ، ولايجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود(١) .

وعلى هذا فإن الله تعالى هو واجب الوجود ، والذى هو أول الوجود ولاعلة له ، أما العالم فهو ممكن الوجود لأن وجوده عن علة ، وهى الله تعالى .

وفى هذه الأدلة التى قال بها الفارابى نجد أنه يمايز بين طريق الدين وطريق الفلسفة فى إثبات وجود الله تعالى ، ويعلى من طريق الفلسفة ، مما يشير إلى تقديمها على الدين ، وأن الدين قد خاطب الناس بما تستطيع عقولهم إدراكه ، أما الفلاسفة فهم يصلون إلى الحقائق البرهانية .

على أن هذا الدليل الذى تشبث به الفارابى ، وأعلى من قدره وهو دليل الممكن والواجب ، قد تعرض للنقد من ابن رشد ولسنا بصدد التعرض لذلك ، ويكفى مجرد الإشارة إلى ذلك .

ويدلل الفارابى على وحدانية الله تعالى ، ونفى الشريك والضد عنه تعالى ، فيقول إنه تعالى واحد بمعنى الحقيقة التى له ليست لشىء غيره ، أى أنه مباين بجوهر لما سواه ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزىء ، كما تكون الأشياء التى لها عظم وكمية .. وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل(٢) .

ويعتمد الفارابى فى إثبات الوحدانية على أن الله تعالى هو تام الوجود ، والتام هو ما لايمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده ، ويدلل على ذلك بالقول إن التام فى العظم هو مالا يوجد عظم خارجا منه ، والتام فى الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه(٣) .

والله تعالى لا ضد له ، لأن من شأن الضد أن يبطل كل واحد منهما

---

(١) الفارابى : عيون المسائل - الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ص٥٧

(٢) الفارابى عيون المسائل ص٥٧

(٣) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص٤

الآخر ويفسده إذا اجتمعا ، ويكون شأن كل واحد منهما أنه أن يوجد حيث الآخر فيه بوجود يعدم الآخر ، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر فى الشيء الذى كان فيه الأول ، وذلك عام فى كل شيء يمكن أن يكون له ضد ولكن ذلك كله منفى فى حق الله تعالى ، فالضد يعنى العدم ، وذلك منفى عنه تعالى ، والضد يعنى مشاركة الاثنين فى رتبة واحدة من الوجود ، وذلك منفى عنه تعالى ، لأنه الأول ينفرد بوجوده لا يشاركه شيء آخر موجود فى نوع وجوده ، فهو واحد منفرد برتبته وحده(١) .

وصفات الموجود الأول تخلو من كل نقص ، ووجوده أفضل وجود لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم ، لأن العدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر .

ويمضى الفارابى فى ذكر صفات الموجود الأول ، فيذكر أنه لا وجود له بالقوة والإمكان ، فهو أزلى الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة فى أن يكون أزليا إلى شيىء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده ، ووجوده أعلى مراتب الوجود ، ولا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فإنه ليس بمادة ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلا ، وأيضا ليس له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة ، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلف ، ولكان لوجوده سبب(٢) .

ويمضى الفارابى فى ذكر صفات الموجود الأول وهو الله تعالى ، فينفى عنه الحد لأنه غير منقسم إلى أشياء ، تكون بها جوهره .

ويذكر أنه عقل بالفعل ومعقول بجوهره ، وعاقلا بالفعل وأن صفاته تعالى عين ذاته ، فهو تعالى عالم ، وليس يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٤ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص١/٢ .

شيئا سوى جوهره ، فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهره واحد .

وكذلك فى أنه حكيم ، فإن الحكمة هى أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمه بعلم أفضل الأشياء ، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

وكذلك فى أنه حى وأنه حياة ، فليس يدل بهذين على ذاتين بل على ذات واحدة ، فان معنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل ، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم .

ويرى الفارابى أن عظمة وجلال مجده تعالى يباين لكل عظمة وجلال ومجد ، فعظمته فى ذاته وجلاله فى ذاته ومجده فى ذاته[1] .

ومجمل القول إن ما يذكره الفارابى من صفات الله تعالى ، هو تحقيق لقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[2] ، وأيضا تأثر بوصف أرسطو للمحرك الأول ، وتبنى موقف المعتزلة فى مسألة العلاقة بين الذات والصفات وأن صفاته تعالى عين ذاته .

وبالنسبة للأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول تعالى مجده ، فهى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ، ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة ان تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره[3] .

أى أن الفارابى يقول بمثل ما قال به المتكلمون من قبله ، من إثبات صفات الله تعالى لا تعنى مشابهة لصفات المخلوقين ، بل هى تتفق فى الاسم فقط ، ولكنها تخالفها فى حقيقتها ، لمخالفة صفات الكمال الإلَهى لصفات الكمال الإنسانى ، وهم يقولون عند إثبات صفة العلم لله تعالى مثلا ، أن الله

---

(١) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧ - ١٧ .
(٢) الشورى آية ١١
(٣) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢١

عالم لا كالعلماء ، فعلم الله تعالى مغاير للعلم الإنسانى فى حقيقته وإن اشترك معه فى الاسم فقط .

ولعل فى هذا وفى غيره مما ذكرنا من قول الفارابى بدليل الواجب والممكن الذى سبقه إليه المتكلمين من أمثال الماتريدى ، وقوله بأن الصفات عين الذات مثل المعتزلة ، يشير إلى ترديد الفارابى لبعض أفكار المتكلمين ، مما يدل على أنها ليست شرا بإطلاق كما ذكر الفارابى ، وليس معنى ذلك أن تلك الأفكار صحيحة وتخلو من كل نقد ، بل يعنى أن الفارابى لم يكن صادقا فى هجومه على منهج المتكلمين ولم يكن متسقا مع نفسه ، لأنه ردد بعض أفكارهم ، وترديده لها ، يعنى أنه يعتبرها صحيحة .

كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى :

سبق أن أشرنا إلى أن الفارابى يقول بأن الله تعالى خلق العالم ، لكنه يشرح كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، وذلك عن طريق الفيض ، فيقول إن وجود ما يوجد عنه تعالى إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ، .. والأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه .

وهو لا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شىء آخر ، إلى شىء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء .

وليس وجوده بما يفيض عنه وجوده غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى يجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعا ذات واحدة ، ولا يمكن أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولامن خارج أصلا[1] .

والفارابى هنا يحرص على وحدة الذات ، والقول بالفيض لا يعنى انقساما فى الذات ، ولا تغيرها من حال إلى حال ، فضلا عن عدم حاجتها إلى

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص١٧ - ١٩

ما يتم به الفيض ، أى لا تحتاج إلى شىء خارجها لكى يتم الفيض ، وهو بذلك يقول بما يقول به علماء الكلام إن ذاته تعالى ليست محلا للحوادث ، وأن ذاته لا تحتاج إلى آلة لتفعل .

ولسنا بصدد شرح تلك الفلسفة الفيضية ، لكننا نشير إليها بإيجاز لنتعرف كيف وحد الفارابى بين مرتبة النبى والفيلسوف ، وبعبارة أخرى بين العقل والوحى ، وسنذكر فيما يلى كيفية صدور الموجودات الكثيرة عن الأول ، وذلك عن طريق الفيض ، وقوله بالعقول العشرة .

فالموجود الأول ، واحد بسيط ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فيصدر عنه كائن بسيط هو العقل ، ولما كان العقل صادرا عن الأول فهو حادث وتابع للأول منذ الأزل ، وهو يسمى بالعقل الأول ، وهو واجب الوجود بالمبدع ، وممكن فى نفسه ، وأكمل كمالا من بعده ، وأقل كمالا من الأول ، ويعقل نفسه ، ومنه يصدر عقل ثان ، يعنى بالفلك المحيط ، وتتدرج العقول ، فمنه يصدر العقل الثالث الذى يصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ، ومنه يفيض العقل الرابع الذى يصدر عنه كرة الزحل ، ثم يفيض العقل الخامس الذى يصدر عنه المشترى ، ثم يفيض العقل السادس الذى يصدر عنه كرة المريخ ، ثم يفيض العقل السابع ، ويصدر عنه كرة الشمس ، ثم يفيض العقل الثامن ويصدر عنه كرة الزهرة ، ثم يفيض العقل التاسع ويصدر عنه العطارد ، ثم يفيض العقل العاشر ويصدر عنه كرة القمر ، ثم يفيض العقل الحادى عشر ، وهو ما يسمى بالعقل الفعال ، الذى يعنى بعالم الكون والفساد ، وهذه العقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلا منها يقبل ما فوقه ويؤثر فيما دونه ، ويسرى هذا التأثر من العقل الأعلى وهو الله حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى .

والعقل الفعال هو الذى يهب عالم العناصر مختلف الصور ، ومن العقل الفعال تصدر النفس الإنسانية ، والعقل الفعال يشرق دائما بالحقائق على العالم .

ويرى الفارابى أن هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعال ، هما طريق

الفيلسوف والنبى،وهو ما سوف نذكره فيما بعد[1]،ولا شك أن هذه النظرية فيها ما يبعد عن فكرة الخلق التى وردت فى النصـــوص الدينية ،وتعد غريبة عنها ، ومتأثرة بعناصر غريبة ، وأنها ممزوجة بآراء أرسطو وبطليموس وأفلوطين[2].

طريق الفيلسوف والنبى « العقل والوحى » :

يرى الفارابى أن هناك طريقان للاتصال بالعقل الفعال ، الطريق الأول هو طريق الفيلسوف ، وهو طريق البحث والدراسة والنظر والتأمل ، وبفضل التأملات العقلية ، يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، ويترقى إلى درجة العقل المستفاد وحيث يتقبل الأنوار الإلَهية .

إلا أنه ليست كل النفوس قادرة على ذلك الاتصال ، إنما هذه الدرجة خاصة بالأرواح القدسية ، التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب ، وتدرك عالم النور ، ولا يستغرقها الحس ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ، فهذه درجة الحكيم ، الذى يوسعه الاتصال بالعقل الفعال .

أما الطريق الثانى للاتصال بالعقل الفعال ، فهو طريق النبى ، وهو طريق المخيلة ، الذى عن طريقها يكون الاتصال بالعقل الفعال ، والوحى الذى ينزل على الأنبياء ، هو أثر من آثار المخيلة ، ويقول الفارابى : إن القوة المخيلة إذا قويت فى الإنسان ، وتخلصت من مشاغل المحسوسات ومن خدمتها للقوة الناطقة ، استطاعت أن تؤدى وظيفتها فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها من هذه المشاغل عند النوم ، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريعة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلَهية[3].

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٢٣ وما بعدها ، عيون المسائل ص٥٨ .
(٢) د . عاطف العراقى : ثورة العقل ص١٠٩ وما بعدها .
(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ٤٦ - ٧٤ .

وعلى هذا فإن فى مقدور المخيلة أن تصعد إلى العقل الفعال ، وأن تتلقى عنه الحقائق ، وذلك عن طريق الوحى أو الرؤيا الصادقة ، وهذا الاتصال يكون للأنبياء فى حال اليقظة وحال النوم .

لكن هذا ليس أمرا ميسورا لكل الناس ، لذا فإن الفارابى يذكر تفاوت الناس فى الاتصال عن طريق المخيلة ، فهناك من الناس من لديهم قوة فى المخيلة ، يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال ، لكن هؤلاء دون الأنبياء إذ أن اتصالهم يكون فى المنام فقط ، أما الأنبياء ففى حالة اليقظة والنوم .

ودون هؤلاء يكون العامة ، وهم ضعيفو المخيلة ، ليست لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال ، فيقول الفارابى : ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يصيرون بها أقاويل محاكية ورموزا وألغازا وبدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها فى اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ومنهم من يقبل المعقولات ويراها فى اليقظة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ، ومنهم من يرى شيئا فى يقظته بعض هذه فى نومه ، ومنهم من لا يقبل شيئا فى يقظته بل إنما يقبل ما يقبل فى نومه فقط ، فيقبل فى نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من هذه ، ومنهم من يقبل شيئا من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الأكثر[١] .

ولقد وجهت عدة انتقادات لنظرية النبوة عند الفارابى من حيث إنه جعلها تنال بالجهد والاكتساب الإنسانى عن طريق النظر والتأمل ، وليست منة من الله على بعض عباده ، الذين يختارهم لرسالته ، دون أن يكون لعلمهم واكتسابهم دور فى ذلك .

وأيضا جعله النبى فى منزلة دون الفيلسوف ، إذ أن طريق المخيلة وطريق الفيلسوف العقل ، وطريق العقل أكثر ثقة ويقينا من المخيلة .

وأيضا تفسيره الوحى على أساس سيكولوجى ، يتعارض مع ما ورد بخصوص الوحى فى الآيات القرآنية ، وغير ذلك من الاعتراضات[٢] .

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٦ .

(٢) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٩٦ وما بعدها

لكن الذى يخفف حدة هذا النقد ، هو قول الفارابى إن كلا من النبى والفيلسوف ينهل من معين واحد ، هو العقل الفعال ، ويذكر ذلك فى حديثه عن صفات رئيس المدينة الفاضلة الذى يكون إنسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة .. فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى[1] .

كذلك نجد الفارابى يدافع عن المعجزات التى يأتى بها الأنبياء فيقول : النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله عند عامة الخلق[2] .

وعلى هذا فالفارابى ليس منكرا للنبوة أو شاك فيها ، إنما هو مفضل لطريق العقل على طريق المخيلة ، ولا يعنى ذلك التفضيل إنكار النبوة .

نماذج من تأويلات الفارابى :

يرى الفارابى أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة ، وإن كان يبدو بينهما خلاف ، فليس ذلك الخلاف إلا ظاهرا ، لأن الشريعة تخاطب الجمهور بما يستطيع إدراكه ، أما الفلاسفة فهم يستطيعون إدراك حقيقة الشريعة وباطنها - لذا يقول الفارابى بالتأويل العقلى لظواهر النصوص الدينية ، وفيما يلى نورد نماذج من تلك التأويلات .

يفسر الفارابى بعض الأمور الغيبية « كاللوح والقلم » تفسيرا عقليا ، ويتضمن ذلك التفسير شرحه لمعنى القضاء والقدر ، فيقول : ولا تظن أن

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٨٤ - ٨٥ .

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص٧٢ .

القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير للحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، وينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح ، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد وتقدير يحتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرضين ، ثم يحصل المقدر فى الوجود .

وكل ما لم يكن فكان له بسبب ، ولن يكون لمعدوم سببا لحصوله فى الوجود ، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا وكسب صار سببا وينتهى إلى مبدء يرتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علم بها ، فلن تجد فى عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب ويرتقى إلى سبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليس باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر(١) .

والفارابى هنا يحاول أن يوفق بين القدرة الإلّهية والقدرة الإنسانية ، ولا يعنى القضاء والقدر جبرا للإنسان ، فالإنسان له قدرة ، لكن هذه القدرة ليست مستقلة تماما ، فهى مرتبطة بأسباب خارجية ، فهى حلقة فى سلسلة العلل والمعلولات التى تنتهى بالعلة الأولى .

ويشرح الفارابى معنى وصف الله تعالى لنفسه ، بأنه : « هو الأول والآخر » فيقول : بأنه هو أول من جهة أن منه ويصدر عنه كل موجود لغيره ، وهو أول من جهة أول بالوجود ، هو أول من جهة أن كل زمانى ينسب إليه .. وهو الآخر لأن الأشياء إذا نسب إليها أسبابها وباديها وقف عنده المنسوب ، فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب .. وهو المعشوق الأول فلذلك هو آخر كل غاية ، أول فى الفكرة ، وآخر فى الحصول ، هو آخر من جهة أن كل زمانى يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق(٢) ولا

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص٧٧ .
(٢) الفارابى : فصوص الحكم ص٨٣ .

يخفى ما فى هذا التفسير من أسس فلسفية يقوم عليها ، وقيامه على أساس العلاقة بين العلة والمعلول ، وأسبقية العلة للمعلول ، وعنه تعالى تصدر الأسباب ، وإليه ترجع .

وعن ماهية الجن ، يقول الفارابى : إن الجن حى ، غير ناطق ، غير مائت ، وذلك على ما توجبه القسمة التى يتبين منها حد الإنسان المعروف عند الناس ، أعنى الحى الناطق المائت ، وذلك أن الحى منه ناطق مائت وهو الإنسان ، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن .

وإذا بدا تعارض بين ذلك التفسير وبين قوله تعالى : ﴿ .. اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾[1].

أى أنهم يتكلمون فيقول الفارابى : ليس ذلك بمناقض ، وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجدا للحى من حيث هو حى ، لأن القول والتلفظ غير التمييز الذى هو النطق .

ويستدل الفارابى على أن الجن غير مائت فيقول : فأما قولنا غير مائت ، فالقرآن يدلك عليه بقوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِى إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ . قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴾[2].

هكذا يؤول الفارابى النصوص الدينية وذلك ليثبت عدم تعارض الفلسفة للدين ولقد تأثر فيها بعناصر أفلاطونية محدثة فى تأويله لمعنى اللوح والقلم والجن والملائكة[3] وبعيدة عن تفسيرات أهل السنة من تصوير الملائكة بأنها أجسام لطيفة .

وبعد : فتلك بإيجاز نماذج من محاولة الفارابى للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ولقد ظهر فيها واضحا الأثر الأجنبى ، ولقد قال فيها الفارابى

---

(١) سورة الجن الآية ١

(٢) سورة الحجر آية ٣٦ ، ٣٧ ، الفارابى فصوص الحكم ص ٨٤ .

(٣) Macdonald : Development of Muslim Theology P.164 165

ببعض الأفكار التى نعد عريبة عن الروح العامة للعقيدة ، فضلا عن تردده فى بعض المواقف ، وعموضه فى بعضها ، ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض من ذلك من خلال عرص آرائه ، مما نرى أنه لا ضرورة لإعادته ، خاصة وأننا نعرض لآرائه بإيجاز دون تفصيل ، لكن ذلك كله لا يقدح فى هذه المحاولة ، فإن فيها الكثير من الجوانب الإيجابية ، التى تحفظ للدين قداسته وللعقل مكانته .

* * *

الفصل الخامس

التصـوف

مقدمات عامـة

معنـاه - مصـادره - مراحـله

- تمهيـــد ٠
- أصل كلمة تصوف ٠
- تعريف التصوف ٠
- مصادر التصوف ٠

الفصل الخامس

التصوف

مقدمات عامة

معناه ـ مصادره ـ مراحله

● **تمهيـــد** :

يمثل التصوف أحد فروع الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من وجود فروق بين العقل الذى هو أداة الفلسفة والقلب الذى هو أداة التصوف إلا أن هناك نقاط تلاقى بينهما ، وذلك يبدو واضحا فى مراحل تطور التصوف عند أصحاب القول بوحدة الوجود أو وحدة الشهود أو الحلول أو الاتحاد ، وغير ذلك مما يعرف بالتصوف الفلسفى - وليس معنى ذلك انقطاع الصلة بينهما « أى بين الفلسفة والتصوف » فى مراحله الأخرى واتجاهاته الأخلاقية والعبادة والزهد وغير ذلك ، والفلسفة كما سبق تعريفها عند الكندى معرفة الحق والعمل به ، والحق الأول هو الله ·

وفى هذا الفصل سوف نشير بإيجـــار إلى بعض المســائل الخاصة بالتصوف ، من أصل الكلمــة ومعنى التصوف ، ومصادره الإسلامية والأجنبية ، ثم نعرض لمراحله وتطوره ، وفى الفصل الذى يليه سوف نعرض للاتجاه الأخلاقى عند الصوفية حيث إن الأخلاق تعم كل مراحل التصوف ، وأن الأخلاق هى الأساس الأول الذى يقوم عليه التصوف بمختلف اتجاهاته - لذا نفرد لها فصـلا مستقلا لأهميتها ونشير إلى أهم ملامح هذا الاتجاه الأخلاقى ، ثم ننهى الفصل بالإشارة إلى الأخلاق عند الغزالى وهذين الفصلين يمثلان القسم الثانى من هذه الدراسة وهو الدراسات الروحية فى الفلسفة الإسلامية ·

* * *

أصل كلمة تصوف

لقد اختلف المؤرخون فى أصل كلمة « تصوف » كثيرا وذلك للاختلاف فى مصادر التصوف ، فمنهم من يرجع الكلمة إلى أصل يعتمد فيه على المصدر الذى يقول به للتصوف ، إذ تعددت مصادر التصوف بين إسلامية أو أجنبية على اختلاف مصادرها ·

وأيضا يرجع الاختلاف فى تحديد أصل كلمة تصوف ، إلى المراحل المختلفة التى مر بها التصوف ، وإلى اختلاف اتجاهات الصوفية عبر هذه المراحل ·

ومن أجل ذلك لا نجد تعريفا واحدا لأصل كلمة « تصوف » بل نجد عدة تعريفات نوجزها فيما يلى :

١ - يعرض الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » لعدة معانى لتسمية الصوفية صوفية ، وهى المعانى التى اشتق منها معنى التصوف - فذكر أن الصوفية سميت صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها ، وقال بشر بن الحارث : « الصوفى من صفا قلبه لله »[١] فهو يهتم هنا بالجانب الباطنى الذى عليه الصوفية من صفاء القلب ونقاء السريرة ·

٢ - زعم آخرون أن الاسم مشتق من الصف الأول انتسابا إلى أولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات فى جميع أوقاتها ويأتوا مبكرين إلى المساجد ليكونوا فى الصف الأول · يقول الكلاباذى : « وقال قوم : إنما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدى الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه ، وإقبالهم بقلوبهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه »[٢].

٣ - يرى السراج أن اسم الصوفية مشتق من الصوف ، بوصفه اللبسة الغالبة على هؤلاء ، وأنه اسم قديم وجد بعد الإسلام[٣].

---

(١) الكلاباذى التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢١ ·

(٢) الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٠ وأيضا د.عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٢٢

(٣) نقلا عن كتاب تاريخ التصوف الإسلامى د عبد الرحمن بدوى ص٧ ·

٤ - يرى الكلاباذى بأن الاسم يعبر عن ظاهر أحوالهم ، فهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان ، وساحوا فى البلاد ، وأجاعوا الأكباد ، وأعروا الأجســـاد ، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة وسد جوعة .

فلخروجهم عن الأوطـان سموا غرباء ، ولكثرة أسفـارهم سموا سيـاحين ، ومن سياحتهم فى البرارى وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار « شكفتية » والشكفت بلغتهم الغار والكهف - وأهل الشام سموهم « جوعية » لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة ، كما قال النبى ﷺ : « بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه » .

وقال السرى السقطى ووصفهم فقال : أكلهم أكل المرضى ونومهم نوم الغرقى ، وكلامهم كلام الخرقى .

ومن تخليهم عن الأملاك سموا فقراء ، قيل لبعضهم : من الصوفى ؟

قال : الذى لا يَملك ولا يُملك ، يعنى لا يسترقه الطمع .

قال آخر : هو الذى لا يملك شيئا وإن ملكه بذله[1] .

٥ - ومنهم من قال : إن الاسم مشتق من « الصُّفَّة » إشارة إلى أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة ، وهم اسم أطلق على بعض فقراء المسلمين فى صدر الإسلام ، كانوا ممن لا بيوت لهم ، فكانوا يأوون إلى صفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة[2] .

٦ - رأى البعض أن الاسم يشتق من « صوفة » رأى المتصوفة أن أول من انفرد بخدمة الله عند بيته الحرام رجل كان يقال له صوفة ، واسمه الغوث ابن مر بن أد . - فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه فى الانقطاع إلى الله .

وقال البعض إنه كان قوم فى الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله وقطفوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية[3] .

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٢ .

(٢) نيكولسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفى ص٦٦

(٣) نقلا عن كتاب د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٢٣ .

٧ - ومن الباحثين الغربيين « جوزيف فون هارمر » من رد كلمة صوفيه إلى أصل يونانى ، هى كلمة « سوفيا » اليونانية التى تعنى الحكمة .

لكن المستشرق « نولدكه » رد على هذا الزعم إذ لاحظ أن السيغما السين اليونانية ، تقلب عند التعريب سينا لاصادا[1] فنحن نقول فى فيلوسفيا فلسفة لافلصفة .

وهذه التعريفات وغيرها قد وجه إليها اعتراضات ولعل الغالب الذى اطمأن إليه مؤرخو الفلسفة الإسلامية أن كلمة «تصوف» مشتقة من «الصوف» الذى هو لباس العباد[2]. ويقول الكلاباذى : وإن جعل مأخذه من الصوف : استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة[3].

* * *

تعريف التصوف

من الصعب أن نعثر على تعريف جامع مانع بلغة المناطقة للتصوف ، حيث تعددت التعريفات ، وذلك لأن التصوف مذهب وطريقة مرنة ومتغيرة ، ونقطة بدايته كانت من الزهد والورع ، ثم انتهى أكبر درجات المبالغة والغلو فى أشكال عقيدة وحدة الوجود ، ولقد ظهرت بين هاتين النقطتين « البداية والنهاية » أنواع وأقسام من ألوان العقائد المتنوعة والطرق الفكرية الخاصة ، والميول المتباينة والأقوال المتضاربة بحيث يمكن أن نقول : إن القول الصحيح هو ما قاله الصوفية أنفسهم : « الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق» .

ويعدد السهروردى فى كتاب « عوارف المعارف » مئات التعريفات فى ماهية التصوف والصوفى والعارف والعرفان والمعرفة كما أن الهجويرى فى « كشف المحجوب » أيضا ينسب سلسلة من تعريفات التصوف إلى رؤساء الصوفية[4] .

---

(١) نيكولسون . فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٦٧ .
(٢) د. عمر فروخ . التصوف فى الإسلام ص٢٤ .
(٣) الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٥
(٤) د. قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة . صادق نشأت ص٢٧١

ولقد أشار إلى تلك الصعوبة « نيكولسون » فى كتابه « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » فذكر أن هناك العديد من التعريفات فى المصادر الفارسية والعربية ، وأنه من الصعب أن نعثر على تعريف واحد للتصوف ، وذكر الكثير من التعريفات سواء فى أصلها باللغة الفارسية وترجمها إلى العربية أو التعريفات التى وضعت باللغة العربية ، وبلغت جملة تلك التعريفات التى ذكرها ثمان وسبعون تعريفا[١] .

وفيما يلى سوف نعطى نماذج للتعريفات التى تمثل أهم اتجاهات التصوف الإسلامى :

١ - اتجاه يربط التصوف بالزهد والعبادة ، وهى تمثل الجانب العملى المتمثل فى الشعائر والعبادات الدينية وأدائها على الوجه الأمثل الذى يحقق معانيها الروحية .

والصوفية قدموا الكثير من التعريفات التى تدور حول هذه المعانى نذكر منها على سبيل المثال ما ذكره الكلاباذى من أقوال الصوفية التى تعرف معنى الصوفى والتصوف ، مثل قول أبو على الروذبارى عندما سئل عن الصوفى فقال : من لبس الصوف على الصفاء ، وأطعم الهوى ذوقه الجفاء ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى .

وسئل سهل بن عبد الله التسترى من الصوفى ؟ فقال : من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع إلى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر .

وسئل أبو الحسن الثورى ما التصوف ؟ فقال : ترك كل حظ للنفس[٢] .

وهذه المعانى تعنى التخلى عن الدنيا وعزوف النفس عنها، والزهد فيها ، وتقوم على معانى الصفاء والفناء عن النفس وكبح جماحها ومحاربة أهوائها واتباع السنة، والانقطاع إلى الله ، والزهد فى الدنيا ومتاعها - ودوام التفكر ، وكل أولئك أمور ينبغى أن تتحقق فى الصوفى[٣] .

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢٧ - ٤١ .

(٢) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٥ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص١١٠ ، ١١١ .

٢ - وهناك اتجاه يربط التصوف بالسلوك الأخلاقى ، حيث إنه على الرغم من كثرة التعريفات ، وكل تعريف قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر ، ولكن يظل أساس واحد للتصوف لاخلاف عليه ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام[١] .

فمن أقوالهم التى تحقق المعنى الأخلاقى للتصوف وتبين مدى أهميته ، يعرف معروف الكرخى التصوف فيقول : « التصوف الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق » وقول إبى محمد الجريرى « التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى » وما ذكره رويم من الخصال التى يبنى عليها التصوف وذلك فى قوله : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والاختصار ، والتحقق بالبذل والإيثـار ، وترك التعرض والاختيار » وما عرف به الجنيد التصوف فى قوله : هو أن « يميتك الحق عنك ويحييك به » وفى قوله أيضـا : « التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع » .

وأيضا يقول أبو الحسين النورى : « ليس التصوف رسما ولا علما ، ولكنه خلق ، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله ، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلـهية بعلم أو رسم » . ويقول أيضا : « التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والسخاء »[٢] .

وهذه التعريفات وغيرها مما يؤدى هذا المعنى الأخلاقى ويحققه ، يجعل من التصوف علما للأخلاق ، وأن يكون سلوك المتصوف سلوكا أخلاقيا ، ولقد نص الصوفية على مكارم أخلاقية خاصة رأوا وجوب التحلى بها ومن بينها - كما سبق أن أشرنا - الحرية والكرم .

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١ .

(٢) هذه التعريفات وردت فى الرسالة القشيرية وأيضا ورد الكثير من التعريفات التى تحقق المعنى الأخلاقى للتصوف .

وانظر أيضا د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص١١١ .
ونيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ٢٧ - ٤١

يقول ابن عربى :

إن التصوف تشبيـــه بخالقنـا لأنه خـلـق فانظر ترى عجبـا
كيف التخلـق والمكر الخفى له فى خلقه وبهذا القدر قد حجبا
وذمه فى صفات الخلق فاعتبروا فيه فذا مثل العقل قـد ضربا
كذلك الخلق المذموم يرجع محـ مودا إذا هو الرحمن قد نسبـا
إن التصوف أخـــلاق مطهرة مع الإلـه فلا تعدل به نسبـا[1]

ولأهمية ذلك الجانب الأخلاقى فى التصوف فسوف نتحدث فيما بعد عنه بشىء من التفصيل .

٣ - اتجاه يربط تعريفات التصوف والصوفى بالمعرفة والمشاهدة ، وهذا الاتجاه يعتمد على الجانب النفسى والعقلى للتصوف ، والتجربة التى يخوضها الصوفى ، وأيضا الغاية التى يرمى إليها المتصوف ، وإن كانت هذه النقطة تعم الاتجاهات جميعـا ، إذ تتعـدد الأهداف والغايات ، وكذلك طرق الوصول إليها .

وهناك الكثير من التعريفات التى تدور حول هذا المعنى ، فلقد قال الخراز : « التصوف هو أن يكون صافيا من ربه ومليئا بالأنوار ويكون فى عين اللذة من الذكر » .

وأيضا قال الجنيد : « المعرفة : الانقطاع إلى الله » .

وسئل ابن عطاء : ما بداية هذا العمل ؟ وما هى نهايته ؟ أجاب : بدايته المعرفة ،ونهايته التوحيد .

وقال سمنون المحب : المحبة هى أصل وقاعدة الطريق إلى الله ، والأحوال والمقامات كلها بالنسبة إلى المحبة لهو ، وأى محل يعرف فيه الطالب جدير أن يتطرق إليه الفنـاء ولا يليق أن يكون محـلا للمحبة مادامت ذاته باقية » .

ويلخص الكنانى وسيلة التصوف وغايته فى قوله : « التصوف هو الصفوة والمشاهدة » .

---

(١) نقلا عن كتاب د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص٥ .

ويقول ذو النون فى تعريف العارف : العارف هو من ازداد خشوعا كل ساعة ، لأنه يزداد كل ساعة قربا » ·

ويقـول الشبلى : « الصوفى هـو الـذى لا يرى فى النشأتين سـوى الله »[1].

وهذه التعريفات تعبر عن حال الصوفى الذى يسلك طريقه إلى الله ، ويعزف عن الدنيا وعلائقها ، وعن النفس ومطالبها ، ويخلص قلبه بدوام الذكر والعبادة والشوق إلى الله والانقطاع إليه ·

ولعل خير ما يعبر عن حالهم ما ذكره ذو النون حين قال : رأيت امرأة ببعض سواحل الشام ، فقلت لها : من أين أقبلت رحمك الله ؟

قالت : من عند أقوام تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ·

قلت : وأين تريدين ؟

قالت : إلى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ·

قلت : صفيهم لى : فأنشأت تقول :

قوم همومهم إلى الله قد علقت ... فما لهم همم تسمو إلى أحد
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم ... يا حسن مطلبهم للواحد الصمد
ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف ... من المطاعم واللذات والولد
ولا للبس ثياب فائق أنق ... ولا لروح سرور حل فى بلد
إلا مسارعة فى إثر منزلة ... قد قارب الخطو فيها باعد الأبد
فهم رهائن غدران وأودية ... وفى الشوامخ تلقاهم مع العدد[2]

* * *

(١) نقلا عن كتاب د. قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٧٦ - ٢٨٢ · وانظر أيضا نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه حيث أورد الكثير من التعريفات ·

(٢) الكلاباذى : التعرف إلى مذهب أهل التصوف ص٢٦ ·

مصادر التصوف

لقد ظهرت أفكار جديدة فى التصوف منذ أواخر القرن الثانى الهجرى ومنتصف القرن الثالث ، هذه الأفكار لم تكن موجودة من قبل إذ كان التصوف فى بدايته يقتصر على الزهد والعبادة لكن ظهرت أفكار جديدة مثل الحب والمعرفة والفناء والبقاء وغير ذلك من الأفكار التى لم يعهدها الناس من قبل ، ولذا أوصى الصوفية بعدم البوح بمثل هذه الأفكار وعدوها أسرار بين الله والصوفى الذى لا يجوز له أن يبوح بهذه الأسرار ، وهذه الأفكار الجديدة مثل وحدة الوجود قد لاقت معارضة عند الفقهاء وغيرهم ممن ليسوا من الصوفية ، وعدوا هذه الأفكار خروجا عن العقيدة الإسلامية وأنها بدعة بل كفرا ، وما مصير الحلاج إلا مثل لجزاء من باح بتلك الأسرار وأذاع تلك الأفكار التى عدها الفقهاء خروج عن الدين وحكموا على صاحبها بالكفر والقتل .

ولقد كان هناك رد فعل لوجود مثل هذه الأفكار الجديدة على الباحثين الغربيين فردوا التصوف كله إلى عناصر ومصادر أجنبية غير مبالين بما ينتج عن ذلك من إشكالات « فمثلا اعتقد بعضهم أن التصوف إنما هو رد فعل للفكر الإيرانى المغلوب أمام الدين السامى الفاتح وغضوا الطرف عن الاشكال ، إذ أن بعض رواد التصوف كانوا من مواطن سوريا ومصر ومن أصل عربى صميم ولا يوجد لهم أى علاقة بالتفكير الآرى والعنصر الإيرانى » .

وعدت جماعة أخرى منشأ التصوف العقائد البوذية ، فى حين غفلوا عن أن التأثير الهندى فى الحضارة الإسلامية يرجع إلى العهود التالية ، وكذلك عدوا الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وحكمة العرفاء والإشراقيين السابقين للإسلام مصدرا للتصوف ، وكل منها يصطدم باشكال ، وأما الصوفية أنفسهم فيقولون : إن منشأ التصوف هو القرآن والحديث ليس إلا ، ولقد اتضح لمن تصفح تاريخ التصوف مقدار ما ذهب إليه مشايخ التصوف إلى مثل هذه التنبؤات وكيف أنهم اتخذوا القرآن والحديث محوراً لجميع عقائدهم وكانوا حينما لا يجدون فى القرآن مستندا يوافق مشاربهم يعمدون إلى التأويل ، ولا

يعدون ما يفهم من القرآن مفهوما حقيقيا ، بل إنهم ذهبوا إلى أن الإسلام الحقيقى الواقعى إنما هو التصوف ليس إلا »[1].

ويبدو أنه من الصعب أن نرد التصوف الإسلامى إلى عامل واحد سواء أكان إسلاميا أم غير إسلامى - وقد يكون هذا القول حكما مسبقا قبل أن نعرض للمصادر ، لكن هذا الحكم يلق اعترافا من دارسى التصوف فى مراحله المختلفة ، فهو وإن بدأ إسلامى النشأة إلا أنه قد تأثر شأنه فى ذلك شأن العلوم الإسلامية بالثقافات الأجنبية ، وإذا كان المصدر الإسلامى يعد أهم مصدر للتصوف إلا أن هذا وإن كان يصدق فى المراحل الأولى للتصوف ، إلا أنه يمكن القول إنه فى المراحل التالية كان بجانب المصدر الإسلامى مصادر أجنبية أخرى مهما يكن الخلاف حول مدى تأثرها فلقد كان لها بعض التأثير خاصة فى المراحل المتأخرة للتصوف .

لكن هذه المصادر الأجنبية لم تخلق التصوف الإسلامى من العدم ، « فلو فرضنا أن الإسلام لم يفصل بأى وجه من الوجوه بالمذاهب والفلسفة وبعقائد الملل الأخرى وآرائها ، لظهر مع ذلك نوع من التصوف فى الإسلام ، لأنه كانت فى الإسلام نفسه بذور كامنة من التصوف أى أن التأثيرات الفكرية التى أشاعتها الشعوب المسلمة فى العالم الإسلامى لم تكن إلا محركة ودافعة لتلك الميول المختلفة التى كانت موجودة فى الإسلام نفسه ، وحتى المؤثرات الاجنبية التى لم يتقبلها الصوفية قد أوجدت بدورها رد فعل فكريا آخر أى أن الأفكار والآراء المأخوذة من المصادر غير الإسلامية إذا كانت قد صادفت قبولا عند الصوفية أخذت بدورها التصوف الإسلامى ، وإذا لم يتقبلوها فإنها لم تخل من فائدة فى هذه الحالة أيضا ، وسواء أموجبا كان الفكر الحديث أم سالبا ، فإنه أوجد تأثيرا خاصا »[2].

وسنعرض فيما يلى لأهم المصادر التى قال بها طوائف من المستشرقين على اختلاف فيما بينهم على رد التصوف إلى مصادر مسيحية أو فارسية أو هندية أو يونانية ، على أننا سوف نتوسع فى المصدر الإسلامى لأنه يمثل

---

(١) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨٩ .

(٢) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٩١ ، ٩٢ .

الأساس الأول والأهم للتصوف الإسلامى ، وفيما عدا ذلك من مصادر كان له قليل الأثر ، وسوف نشير إلى تلك المصادر فيما يلى :

١ - **المصدر المسيحى** : هناك طائفة من المستشرقين رأوا أن التصوف مستمد من مصدر مسيحى مستندين إلى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى فى الجاهلية والإسلام ، حيث كان يعيش بعض النصارى فى الجزيرة العربية ، وأيضا ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم فى الرياضة والخلوة ، وبين ما يقابل هذا فى حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم فى العبادة والملبس(١) .

وأيضا التشابه فى بعض المظاهر مثل استعمال الخرقة فى مقابل ما يستعمله الرهبان من ثوب على الكتفين ، واستعمال السبحة والخيط الأزرق والأسود للدلالة على إنهاء الصوم .

وكذلك لبس الصوف وهو من عادة رهبان النصارى(٢) .

وأيضا التشابه فى الموضوعات ، مثل محاسبة النفس ، فلقد ذكر مرجليوث ورود استعارات كثيرة من الإنجيل فى أقوال المحاسبى(٣) .

أيضا زعم قوم أن الحب فى التصوف الإسلامى مأخوذ من الحب المسيحى(٤) .

وهذه الادعاءات يمكن الرد عليها ، فالزهد والتقشف ما الذى يمنع من أن تساير طبيعة الحياة العربية فى الجاهلية ، وقد كانت وقتئذ حياة خشنة لاحظ لها من الترف ، ولا أثر فيها لنعومة بحيث يمكن أن يقال : إن حياة الزهاد والصوفية فى الإسلام ، إنما هى استمرار لهذه الحياة الخشنة البعيدة عن الزخرف والنعيم ، والتى كان يحياها العرب الجاهليون بصفة عامة ، والتى كانت تصطبغ عند بعضهم بصبغة الخلوة والانقطاع عن الناس إلى التفكر والتقرب من الآلهة يلتمسون عندهم الخير والحكمة ؟

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٧ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٢ .

(٣) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٩٥ .

(٤) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣١ .

ويمكن أن يقال فى الرد على من قال بأن لبس الصوف يرجع إلى أصل نصرانى ، إنه قد روى كثير من الأخبار التى تثبت أن لبس الصوف كان مما جرى عليه النبى فى حياته ، ووردت الأخبار والآثار التى تؤيد لبس النبى للصوف ، وتصور حياته فى الزهد والتواضع ، وعلى هذا يمكن أن نستخلص أن الصوفية إنما لبسوا الصوف اقتداء بما كان عليه النبى فى ملبسه ، كما اقتدوا به فى غير ذلك من حياتهم الروحية وبواطنها .

وأكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين الذين تأثروا بحياة المسيح أو حياة الرهبان ، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية ، إنما جاءوا فى وقت متأخر عن الوقت الذى نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية لأول مرة فى تاريخ الإسلام ، ولعلهم لم يبدأوا يفعلون ذلك إلا بعد أن كان النبى قد أثنى على الرهبان والقسيسين بناء على ما ورد فى حقهم من آيات القرآن الكريم التى تثبت المودة بين النصارى والمسلمين ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى ، ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُم قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُم لاَ يَسْتَكْبِرُونَ . وَإِذَا سَمِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الحَقِّ ، يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾[1] .

أيضا الزهد والفقر والذكر فقد وردت آيات من القرآن وأيضا الأحاديث التى تحث عليها ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ، وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾[2] .

وأيضا قول النبى ﷺ : « إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها » والأمثلة على ذلك كثيرة ، وهذه دلالة على أن الزهد الذى أخذ الزهاد والصوفية به أنفسهم ، أصلا فى كتاب الله وسنة رسوله .

---

(١) المائدة : آية ٨٢ - ٨٣ .

(٢) الكهف : آية ٤٥ .

وكذلك الفقر فقد ورد فيه ما يثبت إكبار الله من شأن الفقراء مثل قوله تعالى : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ ، يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ ، لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلحَافًا ﴾(١).

كذلك كانت حياة محمد تطبيقا لتوجيهات القرآن فى إيثار الفقر على الغنى .

كذلك الذكر فلقد أمر الإسلام أن يذكر الإنسان ربه كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الجَهْرِ مِنَ القَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلاَ تَكُن مِّنَ الغَافِلِينَ ﴾(٢).

وأيضا قول النبى ﷺ : « إن لله ملائكة سيارة فضلاء ، يتبعون مجالس الذكر ، فإذا وجدوا مجلسا فيه ذكر قعدوا معهم ، وحف بعضهم بعضا بأجنحتهم حتى يملئوا ما بينهم وبين السماء الدنيا »(٣).

وأيضا ما زعمه البعض من أن الحب فى التصوف الإسلامى مأخوذ من الحب المسيحى ، لأن عنصر الحب مفقود فى القرآن ،هذا الزعم مردود وخاطىء ، فلقد جاء فى القرآن الكريم : ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ، وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(٤).

كذلك القول بورود بعض الاستعارات من الإنجيل فى أقوال المحاسبى ، يمكن الرد على ذلك بأن الصلة بعيدة ، وقد تكون من باب توارد الخواطر ، لأن جميع العباد والزهاد قد أوصوا بتلك المعانى من غير أن يكون مقتبسًا من الآخر(٥).

---

(١) البقرة : آية ٢٧٣ . (٢) الأعراف : آية ٢٠٥ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٥٦ - ٦٤ ولقد أوجزنا رأيه .

(٤) آل عمران : آية ٣١ ، د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣١ .

(٥) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٩٥ ، ٩٦ .

والخلاصة أن مذاهب الصوفية ترجع فى أصلها إلى مصدر إسلامى ، غير أنها بمرور الزمن ، وبحكم اتصال الأمم ، واحتكاك العقائد قد دخلت فيها عناصر نصرانية ، فتشابهت المذاهب الصوفية والتعاليم النصرانية ، وظن أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن النصرانية ، والواقع أن مرجعهم الأول هو كتاب الله وسنة رسوله ، وأما الأمور الأخرى فقد ظهرت بعد ذلك ، أى بعد وضع حجر الأساس للحياة الروحية فى الإسلام(١) .

٢ - **المصدر الفارسى** : هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسى ، ومن هؤلاء « ثولك » « Thoulk » الذى ذهب إلى أن التصوف الإسلامى مأخوذ من أصل مجوسى ، وحجته فى ذلك أن عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمال إيران بعد الفتح الإسلامى ، وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا فى الشمال من إقليم خراســان ، وأن بعض مؤسسى فرق الصوفيـة الأوائل كانوا من أصل مجوسى .

ومنهم أيضا المستشرق « دوزى » « Dozy » فهو يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام ، وأنه جاء إلى فارس من الهند ، فقد ظهرت فى رأيه فى فارس منذ لحظات بعيدة فكرة صدور كل شىء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، وغير ذلك من المعانى التى يفيض بها التصوف الإسلامى(٢) .

وفى الحقيقة أن هناك شيوخ من المتصـوفة كانوا من الفرس وتركوا أثرا لا يمحى فى الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، ومنهم معروف الكرخى ٢٠١هـ - وأبو اليزيد البسطامى ٢٦١هـ - لكن هذا لا يجعل ازدهار الحياة الروحية فى الإســلام ، واصطبـاغ التصوف بالصبغـة العلميـة يرجع إلى الفرس ،وثمرة من ثمارهم ، بل هو أيضا ثمرة من ثمار الجهود التى بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام وهم ليسوا من الفرس ، فقد كان أبو سليمان

---

(١) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٥ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٦ .

الداراني المتوفى ٢١٥هـ صوفيا عربيا عراقيا ، وكان ذو النون المصرى المتوفى ٢٤٥هـ صوفيا مصريا ، وكثير غيرهما[١] .

أما رأى دوزى القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شىء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، عند الفرس ، ويحتمل أن تكون هى مصدر التصوف فى الإسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا فى وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب ، وإنما القائلون به قلة قليلة[٢] .

ومنهم من يرجع هذا المصدر الفارسى فى التصوف الإسلامى إلى الصلات الاجتماعية والثقافية والدينية التى كانت بين العرب والفرس فى عصور مختلفة ، وكان لها وجود قبل الإسلام .

لكن الأستاذ براون ، وهو من أكبر الباحثين فى تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والأدبية والاجتماعية ، يقول : « إن جهلنا بما كان شائعا من الأفكار فى العهود الساسانية من شأنه أن يجعل دراسة هذه المسألة دراسة معتمدة على المنهج التاريخى المقارن أمرا عسيرا جدا » وهذا يعنى بعبارة أخرى : أن الأثر الفارسى فى الحياة العربية إبان العصر الجاهلى لم يكشف عنه بعد ، كشفا واضحا صريحا يكفى لإثبات أن الحياة الروحية الإسلامية قد استمدت من مصدر فارسى .

أما فى العصر العباسى فلقد كان الأثر الفارسى واضحا إذ كان هذا العصر حافلا بحملة العلم وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين وغيرهم من الصفوة الممتازة ، كان سوادهم الأعظم من الفرس الذين عاشوا فى ظل الإسلام[٣] .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥١ .
(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٧
(٣) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٠ .
وقارن د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٢١ .

وهناك شبه ظاهر بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبعض التعاليم والمذاهب الصوفية ، فالزهد فى التصوف الإسلامى يشبه الزهد والرهبنة فى الديانة المانوية ، كما يشبه الزهد والنهى عن ذبح الحيوان فى الديانة المزدكية ، وعقائد الشيعة وغلاتهم فى حق الملك الإلَهى ، وفى حلول الله فى الإمام ، تكاد تكون صورا جديدة لعقائد فارسية قديمة ·

ولقد وجدت هذه العقائد من يتلقاها بالقبول ، وتأثر بها عن قصد أو غير قصد[1].

ولقد كان لزرادشت أثره فى الفكر الإسلامى ، حيث عرف العرب كتابه « الأبستاق » ولقد أكد ديوارنت أن له أصولا فى الفيدا الهندية ، كما أكد راسل أن الفلسفة الدينية عند المتصوفة جميعا هى مزيج من العقائد الفارسية القديمة ·

ولقد قامت مناقشات بين المانوية المتأثرة بالزرادشتية ، والتى تقول بعالمين عالم الخير وعالم الشر ، وبين المسلمين ·

ولقد كان « مانى » يشفى الناس بالمعرفة ويرى ما أكدته النظريات الفلسفية لدى الصوفية عامة فى أن الخلاص النهائى نحو مملكة السماء ذات الضوء الحقيقى لن يكون إلا بالطهارة الخالصة والتحرر الخالص من قيد الجسد[2] ·

وعلى كل فإن وجوه الشبه لا يدل على أن المصدر الأول للتصوف الإسلامى كان فارسيا ، بل يدل على أن الصلات الثقافية والدينية التى نشأت بين العرب والفرس ، وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام ، قد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد ، واحتكت التعاليم والمذاهب ، ويدل على مشاركة العرب والفرس فى دعم الحياة الروحية فى الإسلام ، والتى بدأت إسلامية المنشأ واختلطت بعد ذلك وتفاعلت مع حضارات وأفكار أخرى[3] ·

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٢ ، ٥٣ ·

(٢) د · عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص١٩ ، ٢٠ ·

(٣) د · محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٥٣ ·

٣ - **المصدر الهندى** : أشار بعض المستشرقين إلى الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، أمثال « وليم جونز » الذى قارن بين مذهب وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى المتأخر وبين مذهب الفيدانتا ، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى وبين الجيتاجوفندا ، ثم تلاه ثولك ثم الفرد كريمر ثم روزن وجولدتسهر وماكس هورتن وأخيرا مورنيو[١] .

ولقد ساق هارتمان حججا كثيرة لإثبات أن مصدر التصوف الإسلامى هندى نذكر منها :

١ - أن معظم أوائل الصوفيـة من أصل غير عربى، كإبراهيم بن أدهم ، وشفيق البلخى ، وأبى يزيد البسطامى .

٢ - إن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

٣ - أن تركستان قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة .

٤ - أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى « لعله يقصد البيرونى » .

٥ - أن الزهد الإسلامى الأول هندى فى نزعته وأساليبه ، فالرضا فكرة هندية الأصل ، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية[٢] .

ويضاف إلى هذا ما يراه الأستاذ ماسينون من إدخال الذكر فى طرق الصوفية قد دل على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامى ، وإلى ما يراه الأستاذ براون من بعض أوجه الشبه الظاهرة بين المذاهب الصوفية فى صورها الأولى وبعض المذاهب الهندية ، لاسيما الفيدانتا سارا ، ولو أنه ينظر إلى هذا التشابه على أنه مبالغ فيه[٣] .

ويعتقد جولدزيهر أن صوفية القرن الثانى الهجرى قد حاكوا قصة إبراهيم

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٥ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٤ .

ابن أدهم ابن الأمير البلخى الذى طلق الدنيا وتزيا بزى الدراويش وبلغ درجة أكابر الصوفية برياضته الطويلة ، وتلك صورة طبق الأصل لما كانوا قد سمعوه عن حياة بوذا[١] .

ومن أوجه الشبه بين البوذية وبين طرق التصوف مسألة المقامات التى يرقى فيها السالك بالترتيب والتدريج من مقام إلى آخر حتى يصل إلى مقام الفناء ، ويوجد فى طريق البوذيين ثمانية مقامات ، أى أن طريق السلوك هو عبارة عن ثمان مراحل ، كما يمر أهل السلوك من المسلمين فى سلوكهم الطريقة بمراحل مختلفة ، ولو أن جزئيات شروط السلوك وخصوصيات مقامات الطريق يختلف بعضها عن بعض ، إذ من المسلم به أن عوامل الزمان والمكان والدين والأصل وسائر الخواص الأخرى صبغت منها بصبغة خاصة ، ولكنهما مشتركان فى الأصول ، ويمكن الحدس بأنهما لابد قد نبعا ونشآ من أصل واحد[٢] .

ويلجأ الفريقان كل منهما بطريقته إلى حصر الفكر الذى يسميه الصوفية «المراقبة» ، ويسميه البوذية «ديانا» .

وهناك قرائن مهمة تدل على أن الرياضة والمراقبة والتجريد العقلى وترك العلائق نتيجة لتأثير البوذية وإن كان هناك فرقا أساسيا ومعنويا واضحا بين الطريقتين كذلك التربية الأخلاقية وتصفية الباطن[٣] .

وأكبر الذين تحدثوا عن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى وعرض لأوجه الشبه بين الاثنين هو «البيرونى» والذى اعتمدت عليه آراء المستشرقين فى الغالب ، فلقد أشار فى كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة» إلى أوجه الشبه والمقارنة بين عقائد الهنود وعقائد صوفية الإسلام ، ونشير فيما يلى إلى بعض ما ذكره البيرونى :

لقد أفاض البيرونى : فى دقة وصف الفلسفة الهندية الدينية من الاعتقاد

---

(١) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٢٢ .

(٢) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣١ .

(٣) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

بالله ، والموجودات العقلية والحسية وتعلق النفس بالمادة ، والأرواح وتناسخها ، ومواضع الجزاء من الجنة والنار ، وكيفية الخلاص من الدنيا ، وقارن بين عقائد الهند وصوفية الإسلام .

ومما ذكره البيرونى القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الأجسام البالية ، وانتقالها من بدن إلى بدن ، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول ، فبعد أن أبان البيرونى أن التناسخ هو من أخص خصائص الفلسفة الدينية للهنود ، نراه يقول : « . . وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال : إن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة ، وهم يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، ومنهم من يجيزه فى جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلى وإذا أجازوا ذلك فيه لم يك لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر »[1].

وأيضا مما أثاره البيرونى طريق الخلاص الذى نرى أثره فى النظرة الصوفية فى الإسلام عن كيفية الخلاص ، وما يحصل عندئذ من المعرفة يقول البيرونى : « إن النفس مرتبطة بالعالم وأن لرباطها سببا ، وسبب الوثاق هو الجهل ، وخلاص النفس هو إذن بالعلم إذا أحاطت بالأشياء إحاطة تحديد كلى مستغن عن الاستقراء ناف للشكوك واستشهد فى هذا المقام بقول صاحب كتاب (باتنجل) وهو أن (إفراد الفكرة فى وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق) ، ومن بلغت نفسه الغاية منح الاقتدار . . . وإلى مثل هذا أشارت الصوفية فى العارف فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف بها يعلم الغيب ، ويفعل المعجز ، وأخرى بشرية للتغير والتكون »[2].

ومما أشار إليه البيرونى اتحاد النفس بمعقولها ، وما يؤدى إلى هذا الاتحاد فى طريق (باتنجل) والصوفية ، وأخص خصائص طريق (باتنجل) هو أن صاحبه لم يكن يرى أن إقامة الشعائر الدينية ، وأداء فروض العبادة ، هما

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٢٩ ، وأيضا د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص٣٤ .

سبيل الإنسان إلى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله ، والتأمل المتصل فى الله : فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة وهذا مذهب تصوفى روحى خالص ، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء ، والزهد فى كل شيء ، والرياضة الروحية التى يفنى فيها الإنسان عن كل شيء حتى عن نفسه ، فإذا هو يستشعر فى هذا كله سعادة لا تعدلها سعادة ، وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[1].

وأشار البيرونى إلى محو الإشارة عند الوصول وهو ما يماثل الفناء عند الصوفية « ما دمت تشير فلست بموحد ، حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة » .

(وكيف لا أتحقق من هو بالأنية ولا أنا بالأنية .. إن عدت فبالعودة فرقت ، وإن أهملت فبالإهمال خففت ، وبالاتحاد ألفت) وهو هو ما قاله وأكده البسطامى لمدرسة الحلاج (إنى انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت إلى ذاتى فإذا أنا هو)[2].

كما أكد البيرونى قوة النسب بين الصوفية المسيحية والإسلامية والهندية (لتقارب الأمر عند جميعهم فى الحلول والاتحاد) (وتشابههم فى أن الطريق إلى الامتزاج هو المعرفة ، وانحصار الإنسان فى نفسه وتمركزه فى المطلق ، فإذا بحثنا عن أخطر نظرية أخذها الجانب الصوفى فى الإسلام عن المصدر الهندى وجدناها نظرية وحدة الوجود ، إنها أساس جوهر الفيدا ، فالإلَه (براجاباتى) هو خالق وخلق ، والعالم فيها لم ينشأ من عدم، وإنما أجزاؤه أبعاض الإلَه » .

ولاشك أن ابن عربى فى مدرسة وحدة الوجود ، وسوابق بذورها فى مدرسة الحلاج ولواحقها ، حتى عبد الكريم الجيلى وما بعده قد تأثر بالمصدر الهندى الذى أنطق الانبثاق الرواقى والفيوضات والصدور عند الأفلاطونية[3] .

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٢ ، ٤٣ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند ص٤٣ وأيضا د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص١٣ .

(٣) د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص١٤ .

ويرى أحد الباحثين أن البيرونى لا يقول بوجود تأثير وتأثر ، إنما يتحدث عن وجود شبه ويعقد مقارنات ، ولعل السبب فى هذا أن يعلم علم اليقين أن الصوفية المسلمين ، وبخاصة الحلاج والشبلى والبسطامى لم يكونوا على علم بمذاهب الهنود الصوفية ولا على اتصال حى بها ، بل يرى أنه أول من تحدث من المسلمين من هذه المذاهب وكتب عنها ، وأول من عرفهم بياتنجل والكيتاوبا سديو وسانك(١) .

ويقلل أوليرى من شأن المؤثرات الهندية فى التصوف الإسلامى، قائلا : « ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى ١٦٢هـ يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشا ،وعند الدراسة الفاحصة على أى حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى بين النرڤانا البوذية والفناء الصوفى الذى يقصد استغراق النفس فى الروح الإلَهى(٢).

هناك فرق أساسى بين النرڤانا وبين الفناء الصوفى ، ولقد وضحه أحد الباحثين ، فذكر أن للنرڤانا معانى متعددة : الانعدام والإمحاء والسكون ، ثم التبرد والانتعاش والراحة والصفاء ، ولاشك فى أن الكلمات الثلاث الأولى أقرب إلى ما يقصده البوذى بتلك الكلمة أو إذا كان بوذا ينكر « الواحد المتعالى » وينكر النفس جملة فلم يكن بد من أن تنطوى النرڤانا على فكرة ذات شقين كلاهما سلبى فى بابه :

١ - حال من الاضطراب والتشاؤم ينتج منهما اعتقاد بأن هذا الوجود إنما هو عذاب وشقاء .

٢ - حال سلبية من النعيم النفسانى يراها البوذى خيرا من كل وجود مهما يكن تامًا .

وهذا الرأى فى طلب السعادة والرضا يخالف التصوف الإسلامى من وجوه :

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٣٨ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٣١ .

١ - إنه إنكار لله وللنفس وللحياة الأخرى ·

٢ - إنه هروب من الحياة وشقائها بينما يبنى التصوف الإسلامى بلوغ السعادة على الاتصال بالله ·

٣ - إن البوذى يقف فى « النرڤانا » عند الفناء أو عند إمحاء شخصيته الفردية من الوجود ، بينما يتقدم المتصوف المسلم وراء هذا الحد خطوة جديدة إلى البقاء فى الله ، نعنى بذاك أن شخصيته تصبح جزءا فى شخصية الألوهية(١) .

وجملة القول إن الأثر الهندى فى التصوف الإسلامى ، كان لا يزال ضعيفا حتى إشراف القرن العاشر الميلادى على النهاية أى آخر القرن الرابع الهجرى - وإن وجود تشابه من بعض التعاليم البراهمية والبوذية وبين التصوف الإسلامى ، فليس معنى ذلك أن الصوفية قد أخذوا عن هذه أو تلك ، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن تكون التصوف فى مراحله الأولى ورسخت أقدامه ، ولقد أخذ الصوفية من مصدرهم الأول وهو تحنث النبى وزهد أصحابه وقد ظهر منهم زهاد وعباد ، واستحال كل ذلك إلى علم لسلوك طريق الله يعرف باسم علم التصوف ، فهذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة ، غير أن بعضها اصطبغ بصبغة هندية ، فى حين اصطبغ بعضها الآخر بصبغة فارسية أو نصرانية أو يونانية(٢) .

٤ ـ المصدر اليونانى : يذهب الكثير من المستشرقين ، إلى الأثر اليونانى فى التصوف الإسلامى ، ويعنون به مرحلة التصوف الإلَهـى الفلسفى(٣) .

ويرى نيكولوسون أن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والبوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره فى تكوين التصوف الإسلامى ، وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الأوساط التى عاش فيها الصوفية(٤) .

---

(١) د· عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٤٠ ، ٤١ وانظر أيضا د· قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٢٣٥ - ٢٣٦ ·

(٢) د· مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٤٩ ·

(٣) د· أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٣٢ ·

(٤) نيكولوسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٧٢ ·

ولقد عرف المسلمون الثقافة اليونانية عن طريق النصارى الذين ترجموها إلى لغتهم السريانية ومنها إلى العربية ، وهذه الفلسفة التى نقلوها لم تكن عقلية خالصة ، وإنما كانت هذه الفلسفة فى آخر عهدها نوعا جديدا من الفلسفة لاهو بالعقلى الخالص ،ولا هو بالدينى البحت ، بل هو مزاج من النظر العقلى والإلهام الروحى ، وهذا هو ما تمثله الأفلاطونية الجديدة ، ولقد تركت هذه الفلسفة بشقيها العقلى والروحى أثرا كبيرًا فبقدر ما تأثر الفلاسفة الإسلاميون بأرسطو ، تأثر الصوفية المسلمون بأفلاطون وأفلوطين ، ومد كل فريق أيديهم إلى ذلك التراث الفلسفى اليونانى ، يلتمسون فيه ما يغذى مذاهبهم ، ويؤيد مزاعمهم[1] .

ولعل أقدم من يصح الاستشهاد به فى هذا المقام فيثاغورس (القرن السادس ق.م) فلقد كان له اتجاه صوفى مع تقشف عرف به ، وكان له رأى فى اتصال النفس بالملأ الأعلى ذكره ابن أبى أصيبعه هو « .. أن فوق عالم الطبيعة عالما روحانيا نورانيا لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وأن النفس الزكية تشتاق إليه ، وأن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرىء من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية فقد صار أهلا أن يلحق بالعالم الروحانى ويطلع على ما شاء من الحكمة الأزلية ، وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حينئذ إرسالا كالألحان الموسيقية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا »[2].

وقد ساعد التفلسف الصوفى رأى كزانوفانس (٥٧٠ - ٤٨٠ق) الذى كان يرى أن الله هو النظام الأزلى للعالم ، بل يرى الله نفسه هو العالم ، ولم يكن الله عنده روحا فقط بل جارى قومه اليونان فى اعتقادهم« المادى» من أن الله هو هذه الطبيعة الحية المفكرة ، فهو إذن « شمولى » يرى الله غير متناه ، بمعنى أنه ليس ثمة ماعداه .

كذلك اعتقاد أفلاطون بالنفس الكلية أو « نفس الكل » وكذلك تعليله اتصال النفس (العاقلة) بالجسد ثم أخذه بفكرة التناسخ[3].

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٦٧ .
(٢) نقلا عن د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣٣ .
(٣) نفس المرجع ص٣٣ - ٣٤ .

ولقد كانت الأفلاطونية المحدثة هى التى أثرت أكثر من غيرها فى التصوف الإسلامى ، فلقد وجد الصوفية فى هذا المذهب ما يشبع منازعهم الروحية والذوقية ومواجيدهم النفسية ومكاشفاتهم الباطنية ، والذى يتأمل أقوال أفلوطين والتى نسبها المسلمون إلى أرسطو عن طريق أخطاء المترجمين الذين قاموا بالترجمة ونسبة كتاب أتولوجيا لأرسطوطاليس وهو من عمل أفلوطين ، وليس لأرسطو ، وهو الكتاب الذى يصور بدقة مذهب الأفلاطونية الجديدة ، ويبين ما فى المذهب من مناحى صوفية أثرت فى صوفية المسلمين .

فالحقيقة العليا عند أفلوطين لا تدرك بالفكر ، وإنما هى تدرك بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس من ناحية ، وعن العالم المحسوس من ناحية أخرى ، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل ، بل هى تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه وفنى عما سوى ربه ، واستغرق فى الذات الإلَهية استغراقا تزول معه التفرقة ، ويحصل فيه الاتحاد والجمع ، وعلى هذا فسبيل المعرفة عند الصوفية هى بعينها سبيلها عند الأفلاطونية المحدثة : الذوق والوجد ، وما يعين على الذوق والوجد من رياضات ومجاهدات وعبادات[1] .

ونجد أقوالا لأفلوطين يتحدث فيها عن حالة الوجد وهى التى يسقط فيها كل شىء من الموجودات ولا يكون شىء من الأغيار موجودا فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو ، أى تزول كل المظاهر الخارجية ، يقول أفلوطين : « إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلَهى ذو حياة فعالة»[2] .

ويحدد أفلوطين ثلاث مراتب للسلوك والوصول إلى الله ، وهى مقامات السير والسلوك ، والمحبة والمعرفة - ومقامات السير والسلوك عبارة عن طلب

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٦٨ ، ٩٦ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ص١٤٩ - ١٥٠ .

الحقيقة والمجاهدة للوصول إليها ، وهذا مقام كسبى ، والمحبة حالة تظهر للطالب نتيجة مشاهدة جمال الحقيقة ، والمعرفة التامة هى الوصول إلى الحقيقة التامة وهذه مرحلة الكمال ، لأن الكمال هو غاية الوجود ، وكل موجود يميل إلى هذا الكمال الذى هو النجاة من أسر عالم الكثرة والمادة والعودة إلى الموطن الأصلى أى الاتصال بالمبدأ الكلى[1] .

ويذكر أفلوطين إمكانية ترقى النفوس الجزئية إلى بلوغ عالم الكمال ، لكن ليس كل النفوس الجزئية كذلك فمنها ما تبقى حائرة بين النفس الكلية والمادة ، أو تفنى تماما فى عالم المادة ، ولهذا فإن النفوس الجزئية على ثلاثة أنواع :

النوع الأول : النفوس السماوية التى تعيش من أجل العقل ومن أجل الله وتتمتع دائما بالسعادة الأبدية وهى مستغرقة فى مشاهدة الله .

النوع الثانى : النفوس المذبذبة مثل : الملائكة والشياطين ، فالملائكة منجذبون إلى الخير والشياطين منساقون إلى الشر .

النوع الثالث : النفوس البشرية التى لها مبدأ سماوى ولكنها هابطة فى الأجسام وهذا الهبوط هو عقاب مؤقت ، ولو بذلت النفس الهمة ووجهت أفعالها نحو الخير لأصبح من الممكن أن تنال المشاهدة الإلَهيـة ، وغاية الحياة والكمال المطلوب هما العود إلى المبدأ أو حصول التمتع الأبدى[2] .

ولقد وجدت هذه الأفكار قبولا لدى الصوفية ، وتمثل غاية المتصوف وهى الوصول إلى الله والاتحاد به كما قال أصحاب وحدة الوجود .

وتمثل عقيدة وحدة الوجود الأصل المهم فى مذهب أفلوطين ، ووحدة الوجود تعنى أنه لا شىء إلا الله وأن كل شىء غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالا لله - فالحقيقة واحدة ومنشأ الوجود هو هذه الحقيقة الواحدة ، وجميع الموجودات نفحات من مبدأ الأحدية صدرت عنه بطريق التجلى والفيض والانبعاث ، فأول شىء صدر عن الله هو العقل ، والنفس صدرت عن العقل ، وهكذا تصدر الموجودات عن طريق الفيض عن الواحد وهو الله ، وتتسلسل هذه الموجودات بعضها من بعض .

(١) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص١٤١ .
(٢) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص١٤٢ .

« والمتأمل فى مذاهب الصوفية فى وحدة الوجود ، وما يجرى مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، يلاحظ أنه قد انبث فى تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطينى فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية ، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى مذهب الأفلاطونية الجديدة ، وأول فيض من الله هو العقل الأول الذى تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى ، وهذا كلام نجد له نظيرا عند محيى الدين بن عربى فى وحدته الوجودية ، وفى نظريته فى الحقيقة المحمدية التى يعدها أول فيض من الذات الإلَهية ، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها ، وعند عمر بن الفارض فى وحدته الشهودية ، وفى مذهبه فى القطبية ، وهى عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التى كانت أول تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية ، وعند شهاب الدين السهروردى المقتول فى حكمته الإشراقية التى يجعل فيها من الله نورا للأنوار فياضا بالأنوار القاهرة وهى النفوس والعقول ، وبالجواهر الفاسقة وهى الأجسام »[١].

وعلى الرغم من ذلك الأثر الأفلوطينى على أصحاب التصوف الفلسفى ، إلا أن متصوفى الإسلام لا يقرون أفلوطين على قبول الوثنية التى تلقاها أتباعه ، والتى أخذها فيما بعد النصارى ، ولا فى ما اخترعه أتباعه من الخرافات المبنية على الوثنية ، ثم هم يخالفونه أيضا فى قبوله تعدد الآلهة ، وكذلك يخالفونه فى قبول نظرية التناسخ ، ويفترقون عنه فى فهم « الاتصال » فهو عند أفلوطين كما هو عند الهنود سلبى غير شخصى ، بينما هو عند متصوفى الإسلام إيجابى شخصى[٢].

ويلاحظ أنه نتيجة لاطلاع المتفلسفة من الصوفية على الفلسفة اليونانية ، فقد اصطنعوا كثير من المصطلحات الفلسفية مثل الكلمة - الواحد - العقل الأول - العقل الكلى - العلة والمعلول الكلى ... الخ .

ويلاحظ أيضا أنه على الرغم من الاعتراف بأثر الفلسفة اليونانية عامة

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٩ ، ٧٠ .

(٢) د. عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص٣٦ .

والأفلاطونية خاصة على التصوف الإسلامى ، إلا أنه يمكن القول بأن ذلك الأثر كان فى وقت متأخر منذ القرن السادس الهجرى وما بعده ، أما أوائل الصوفية مثل أوائل المتكلمين لم يقبلوا على فلسفة اليونان[1] .

٥ - المصدر الإسلامى : فيما سبق عرضنا لوجهات النظر التى ترجع التصوف إلى مصادر أجنبية ، وأن الطريق الصوفى وما فيه من مجاهدة للنفس وزهد فى الدنيا والأحوال والمقامات ، بل وغاية التصوف كل ذلك مستعار من خارج الإسلام ، سواء يرجع إلى مصدر واحد أو عدة مصادر .

لكن الصوفية أنفسهم لا يرضون بذلك ، بل يرجعون التصوف وما فيه إلى مصدر إسلامى ، وكأنما يريدون بذلك أن يجعلوا له مبررا مشروعا من الدين - فالقرآن الكريم زاخر بالمعانى التى وجد فيها الصوفية تعبيرا صادقا عن طريقهم وأحوالهم ومواجيدهم وأذواقهم ، فهم ينهلون من ذلك المعين مهما اختلفت مشاربهم .

ولقد عول الصوفية كثيرا على القرآن ، وقالوا بأن آيات القرآن لها ظاهر وباطن ، ومن ثم أباحوا لأنفسهم تفسيره وتأويله بما يتفق وآراءهم وأحوالهم ، دون أن يهملوا المعنى الأصلى ، ويدافع ابن عطاء الله السكندرى عن تفسير الصوفية فيقول : إن تفسير الصوفية بالرغم من كونه قد يبدو غريبا ، إلا أنه ليس إحالة أو تبديلا للمعنى الأصلى ، فقد يكون كذلك إذا قال الصوفية لا معنى للآية إلا هذا - وهم لم يقولوا ذلك ، بل يبقون المعنى الأصلى على ما هو عليه ، ويفهمون إلى جانب ذلك معانى أخرى يشاء الله أن تنفتح لها قلوبهم[2] .

والذى يقرأ مصنفات الصوفية نجد استدلالاتهم تقوم على القرآن الكريم

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص٧٢ - ٧٥ ، وأيضا د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ٣٤ .

(٢) د. كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص١٩١ .

وانظر أيضا المحاسبى : معاتبة النفس ص٣١ - ٣٣ حيث ذكر أن لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع أما ظهرها فتلاوتها أما بطنها فتأويلها أما حدها فمنتهى علمها وأما مطلعها فمجاوزة حدها بالغلو والتعمق .

والسنة النبوية ، ونذكر منها على سبيل المثال التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى والذى عرض لمذهبهم وأقوالهم فى الأحوال والمقامات وغير ذلك مستدلين على ذلك كله بالآيات القرآنية .

وكذلك الرسالة القشيرية للقشيرى والذى ترجم فيها لأعلام الصوفية وأقوالهم ، واستمدادهم الأدلة من القرآن الكريم دليلا على أقوالهم فى الزهد والمجاهدة والتقوى وغير ذلك من الآراء النظرية والمقامات والأحوال .

وكذلك آداب المريدين لأبى النجيب ضياء الدين السهروردى ، واستدل على كل أدب ذكره من القرآن الكريم ، وهذه مجرد إشارة لبعض مصنفات الصوفية التى رجعوا فيها فى المقام الأول إلى القرآن الكريم .

ويرى « ماسينون » فى كتابه « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » أن خصائص التصوف الإسلامى نجدها فى مجملها فى القرآن ، وذكر الكثير من المعانى الصوفية والاستدلال عليها من القرآن ، كالنار والنور للدلالة على الله - حجب النور والظلمة ، الكأس ، الشراب ، السلام ، وأيضا آيات تتعلق بالسلوك الصوفى[١].

ولقد تحول نيكولسون فى نظريته فى التصوف الإسلامى ورده إلى عوامل أجنبية إلى القول صراحة بمنزلة العامل الإسلامى وأهميته من بين العوامل الأخرى التى ساعدت على نشأة التصوف ، وأنه من الخطأ رد التصوف إلى عامل واحد ، وأن ذلك مضيعة للوقت ، وأدرك أن التعاليم الإسلامية نفسها ، وتفسير الصوفية المسلمين لعقيدة التوحيد تفسيرا خاصا جعلهم أشبه بالقائلين بمذهب وحدة الوجود ، كل ذلك كان له أثره فى تشكيل البحوث النظرية فى التصوف الإسلامى[٢].

(أ) القرآن الكريم :

ونشير فيما يلى إلى بعض الآيات القرآنية التى تستند إليها جميع مقامات الصوفية وأحوالهم :

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص٤٩ - ٥٥ حيث ذكر الكثير من المعانى الصوفية والاستدلال عليها من القرآن الكريم والتى أوردها ماسينون .

(٢) د. أبو العلا عفيفى : مقدمته للترجمة التى قام بها لكتاب نيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه .

تستند مجاهدة النفس التي هي بداية الطريق إلى الله إلى آيات قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ المحْسِنِينَ ﴾(١).

ومحاسبة النفس ، وهى تمثل أهمية خاصة فى الطريق الصوفى مثل قوله تعالى : ﴿ . . وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ . . ﴾(٢).

والزهد يمثل أساسا هاما فى التصوف ، ولقد كان مرحلة سابقة على التصوف ، وملازما له طوال مراحله - والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة دعوة يؤكدها القرآن فى أكثر من موضع ، مثل قوله تعالى : ﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ ، وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ ﴾(٣).

ودعوة القرآن إلى التهجد والذكر : ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً . وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلاً طَوِيلاً ﴾(٤).

والدعوة إلى الصبروالاستغفار : ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ ﴾(٥).

ومقام التقوى فى قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم وَاخْشَوْا يَوْمًا لاَ يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَده وَلاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِده شَيْئًا إِنَّ وَعدَ اللهِ حَقٌّ ، فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُم بِاللهِ الغَرُورُ ﴾(٦).

ومقام التوكل يستند إلى قوله تعالى : ﴿ . . وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ . . ﴾(٧).

---

(١) العنكبوت : آية ٦٩ .

(٢) الاحزاب : آية ٣٧ .

(٣) الحديد : آية ٢٠ .

(٤) الإنسان : آية ٢٥ - ٢٦ .

(٥) غافر : آية ٥٥ .

(٦) لقمان : آية ٣٣ .

(٧) الطلاق : آية ٣

ومقام الشكر مستمد من قوله تعالى : ﴿ .. لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ .. ﴾[1].

ومقام الرضا مذكور فى قوله تعالى : ﴿ .. رَضِىَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ .. ﴾[2].

ومقام المحبة مذكور فى قوله تعالى : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِه فَسَوْفَ يَأْتِى اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ ، وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[3].

وحال الخوف يستند إلى قوله تعالى : ﴿ .. يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا .. ﴾[4].

وحال الرجاء يستند إلى قوله تعالى : ﴿ مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ .. ﴾[5].

وحال الحزن الذى يستند إلى قوله تعالى : ﴿ وَقَالُواْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ .. ﴾[6].

والذكر فى قوله تعالى : ﴿ .. وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ .. ﴾[7].

ويستدلون على أن الله هو الفاعل المطلق فى الكون بقوله تعالى : ﴿ .. وَمَا رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى .. ﴾[8].

وعلى وحدة الوجود ووحدة الشهود يستدلون بقوله تعالى : ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ .. ﴾[9] - وقوله تعالى : ﴿ .. فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ .. ﴾[10].

---

(1) إبراهيم : آية ٧ .
(2) المائدة : آية ١١٩ .
(3) المائدة : آية ٥٤ .
(4) السجدة : آية ١٦ .
(5) العنكبوت : آية ٥ .
(6) فاطر : آية ٣٤ .
(7) الكهف : آية ٢٤ .
(8) الأنفال : آية ١٧ .
(9) النور : آية ٣٥ .
(10) البقرة : آية ١١٥ .

(ب) حياة النبى وأخلاقه وأقواله :

ولقد كانت حياة النبى ﷺ مصدرا أساسيا استمدوا منه ما يقيمون عليه مذهبهم ، فلقد اتخذوا من حياة النبى قبل البعثة وتأمله وتعبده وانقطاعه للعبادة فترة كل عام فى شهر رمضان ، حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بالوحى ، قدوة فى السلوك من تقشف فى المأكل والملبس ، والرياضات والمجاهدات والأحوال والتفرغ للعبادة والذكر وما يحدث نتيجة للانقطاع والخلوة ، من غيبة وفناء فى مناجاة الله ، ولقد أشار الإمام الغزالى إلى استناد الصوفيــة فى هــذا المسلك إلى عزلـة النبى ﷺ ، فقال : « الفائدة الأولى (العزلة) التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى فى أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والأرض ، فإن ذلك يستدعى فراغا ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه ، فالعزلة أولى بهم (أى الصوفية) ولذلك كان ﷺ ، فى ابتداء أمره ، يتبتل فى جبل حراء ، وينعزل حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله ، فكان ببدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلا على الله تعالى »(١).

وكانت حياته ﷺ بعد النبوة تطبيقا عمليا لتوجيهات القرآن ، وكان كما قالت عنه عائشة عندما سئلت عن خلقه فقالت : « كان خلقه القرآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه » ولقد امتدحه القرآن بقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾(٢).

ولقد أجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه ﷺ وسـلوكه مع الناس فى قوله : « كان رسول الله ﷺ دائم البشر ، سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب (أى لا يحدث الصخب) ، ولا فحاش ، ولا عياب ولا مداح ، يتغافل عما لا يشتهى ، ولا يؤيس منه ، قد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والإكثار ومالا يعنيه ، وترك للناس من ثلاث : كان لا يذم

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٢ ص٢٠١ - ٢٠٢ .
(٢) القلم : آية ٤ .

أحدا ولا يعيره ، ولا يطلب عورته ، ولا يتكلم إلا فيما يرجو ثوابه ، إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير وإذا سكت تكلموا ، لا يتنازعون عنده »[1].

ولقد رأى الصوفيـة فى هذه الأخلاق نموذجا يحتذى ، وقدوة يقتدى بها ، وهى توافق الأخلاق التى تناسب أحوالهم ·

ولقد اعتمد الصوفية على أقوال النبى ﷺ فى أحاديثه القدسية وغير القدسية ، ووجدوا فى هذه الأقوال ما يشبع منازعهم ومشاربهم ·

فمن الأحاديث القدسية التى يوردها الصوفية ، ويردون إليها بعض مذاهبهم ، الأثر الذى أخبر فيه رسول عن لسان الله فقال : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبى عرفونى » · فالصوفية يتخذون من هذا الحديث القدسى مصدرا لمذهبهم فى الحب الإلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم، إذ هم يرون أن الله كان ولا شىء معه، وأحب أن يرى ذاته ، فى شىء غير ذاته فخلق الخلق ، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها ذاته ، وإنهم ليفرعون على ذلك تفريعات عدة نجدها فى تضاعيف مذهبهم فى وحدة الوجود ·

ومن الأحاديث القدسيـة ما ورد على لسـان الله عز وجل وهو قوله : « · · ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يسعى بها ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يعقل ، وبى يبطش ، وبى يمشى · · » وقد وجد فى هذا الحديث أصحاب الأذواق والمواجيد من الصوفية مجالا خصبا ومنبعا فياضا بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب، أو المحب فى المحبوب ، أو الخلق فى الحق ، بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبه وهو الله ، فإذا بالذاتين تتحدان ، وتصبحان ذاتا واحدة هى التى يصدر عنها كل ما يحسه الإنسان بجوارحه ، وكل ما يشعر به فى جوانحه ·

---

(١) نقلا عن د · أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٤٧ ·

ومن الأحاديث غير القدسية قوله ﷺ : « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك » فهذا الحديث يعد عندهم قواما لما ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماح على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة ، وتتحلى بالصفات المحمودة .

ومن الأحاديث التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس ، وإلى مكانتهم عند الله .

قوله ﷺ : « **إن من عباد الله لأناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء** ، يغبطهم **الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل** » . **قـال رجل** : فمن **هم ؟ وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم** . **قال رسول الله ﷺ** : « **قوم يتحابون** بروح **الله عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم ، والله إن وجوههم لنور ، وإنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس** » . **قالوا : ثم قرأ** : « **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** »[1].

ولقد كان النبى ﷺ قدوة ومثلا أعلى لجميع المسلمين ومن بينهم الصوفية ، الذين اعتمدوا على حياة النبى ﷺ من قبل البعثة وبعدها ، وعلى أخلاقه ﷺ ، وعلى أقواله ، ولقد أوردنا أمثلة للدلالة على ذلك .

(جـ) حياة الصحابة :

لقد كانت حياة الصحابة وأقوالهم منبعا استقى منه الصوفية ، وذلك لأنه كان يغلب عليهم التقشف والزهد والعبادة والذكر والخوف ، وغير ذلك مما عول عليه الصوفية ، وجعلوا الصحابة قدوة لهم ، ولقد كان الصحابة مقتدين بالنبى ﷺ وامتدادا لحياته ، ولقد أشار النبى إلى علو منزلتهم وإلى ضرورة الاقتداء بهم ، فقال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

ومن هنا نظر الصوفية إلى الصحابة على أنهم قدوة فى جميع معانيهم الظاهرة والباطنة على حد تعبير الطوسى فى كتابه اللمع[2].

---

(١) الأحاديث المذكورة والتعليق عليها نقلا عن كتاب د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٣٨ - ٣٩ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٥٠ .

وبما روى عن أحوال الصحابة إجمالا قول أبى عتبة الحلوانى : « ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله ﷺ :

أولها : لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الحياة .

والثانية : كانوا لا يخافون عدوا قلوا أم كثروا .

والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزا من الدنيا ، وكانوا واثقين برزق الله تعالى » .

وكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليروى عنه أنه كان يطوى ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال : « وجدنا الكرم فى التقوى ، والغناء فى اليقين ، والشرف فى التواضع » وتحدث عن المعرفة فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئا شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر » وقال الجنيد أحد كبار الصوفية أشرف كلمة فى التوحيد قولة أبى بكر : « سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته » .

وكذلك كان عمر بن الخطاب متقشفا حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيه اثنا عشرة رقعة » وتكلم فى معانى الرضا والصبر فقال : « أما بعد فإن الخير كله فى الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر » .

ويرى الصوفية أنه قد ظهر على يد عمر خوارق العادات من المكاشفات والكرامات ، وأنه قد بلغ أعلى درجة من درجات الصديقين ، فلقد كان يخطب من على منبره فى المدينة ، فصاح فى وسط خطبته: «يا سارية الجبل» ، وسارية فى عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر رضي الله عنه عندئذ ، وأخذ نحو الجبل ، وظفر بالعدو ، وقيل لسارية : كيف علمت ذلك ؟ فقال : سمعت صوت عمر رضي الله عنه يقول : « يا سارية الجبل » .

أما عثمان بن عفان رضي الله عنه فلقد روى عنه الكثير من زهده مع كثرة ماله وإنفاقه فى وجوه الخير والنفع العام للمسلمين ، وكذلك كثرة تعبده وتلاوته القرآن ، وذكر المحب الطبرى شيئا كثيرا عن أخلاقه كالحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس وغير ذلك .

ولعلى بن أبى طالب منزلة كبيرة عند الصوفية ، فلقد روى أنه قد أعطى العلم اللدنى (أى العلم الذى هو من لدن الله أى من عند الله) .

ويقول الطوسى فى (اللمع) .. « ولأمير المؤمنين على بن أبى طالب رضي الله عنه خصوصية من بين أصحاب رسول الله ﷺ بمعانى جليلة ، وإشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم ، وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية » .

ويقول الطوسى أيضا : « ولعلىّ رضي الله عنه أشباه ذلك كثير من الأحوال والأخلاق والأفعال التى يتعلق بها أرباب القلوب وأهل الإشارات وأهل المواجيد من الصوفية » .

وكذلك أهل الصفة من الصحابة كان لهم أثر قوى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم ، وهم الذين كانوا يعيشون فى مؤخرة مسجد رسول الله ، ولا أهل ولا مال لهم ، انقطعوا للعبادة ورياضة النفس والتجرد من الدنيا(١) .

وبعد هذا العرض الموجز للمصدر الإسلامى ، يمكن القول بأن هذا المصدر يعد الأساس الأول للتصوف خاصة فى مراحله الأولى ، وإن اختلطت به مصادر أخرى أجنبية فى مراحله المتأخرة ، ومع ذلك يحاول الصوفية أن يوجدوا أساسا إسلاميا لتلك المراحل المتأخرة والحالات التى تعد غير مألوفة ومعتادة لدى غير الصوفية ، والتى لا تتفق مع ظواهر النصوص .

لكن يلاحظ مع هذا الاتجاه الذى قام به المتصوفة لإيجاد مبررا مشروعا للتصوف من القرآن والسنة والصحابة ، إلا أنه يمكن القول بأن هناك فرق بين ما توحى به ظواهر النصوص وما ذهب إليه الصوفية ، وأيضا هناك بعض المغالاة من جانب الصوفية فى تطبيق بعض التعاليم القرآنية وذلك لأن دعوة الإسلام متمثلة فى الوسطية ، وعلى سبيل المثال فلقد دعى القرآن إلى الزهد ، لكنه طالب بالاعتدال والأخذ بنصيب من الحياة الدنيا وإن كان يؤثر الآخرة على

(١) النصوص التى وردت عن الصحابة والتعليق عليها نقلا عن كتاب الدكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٥٠ - ٥٥ .

الدنيا ، إلا أنه لم يدع إلى إماتة الذات ، أما الصوفية فلقد غالوا فى تطبيق الزهد والتقشف ، والإعراض عن الدنيا ·

وأيضا نرى العقيدة الإسلامية واضحة فى التنزيه المطلق لله تعالى ونفى المثلية عنه تعالى ، والحلول والاتحاد ، وكذلك الأحاديث النبوية تؤكد ذلك ، وهذه المعانى يأخذ بها الصوفية أصحاب وحدة الوجود والشهود والاتحاد والحلول ، وحاولوا أن يأولوا النص القرآنى مما يتفق ومذاهبهم ·

إلا أن هذا التأويل قد جر عليهم محاربة الفقهاء والمتكلمين الذين رفضوا ذلك المنهج الذى سلكه الصوفية ، والذى يقوم على فكرة الظاهر والباطن ، وأن لكل ظاهر باطن ، وهم (أى الصوفية) أهل الباطن ، لذا اهتموا بالباطن وإصلاحه وعولوا عليه كثيرا ، إذ هو الأساس عندهم ، فقدموا النية على العمل ، وتركوا الجدل والمناقشة والمراء فى الدين ، ونادوا بالعزلة والخلوة والزهد ، وما يحدث نتيجة لذلك من الغيبة والفناء والسكر وغير ذلك ، من القول بوحدة الوجود والشهود أو الاتحاد والحلول ، كل ذلك عده الفقهاء خروج عن الدين ، وإبطال للعقيدة ، وهدم للشريعة ، إلى آخر الاتهامات التى وجهوها إليهم ، وأصدروا الفتاوى بكفر بعضهم وخروجهم عن الملة ، ولقد كان مصير الحلاج والسهروردى تجسيدا لهذه المعارضة ·

لعل هذه التأويلات لمساندة تلك الأفكار الأجنبية تدل على نفوذ عناصر أجنبية فى التصوف الإسلامى ، ومحاولة إيجاد سند مشروع من القرآن والسنة لمساندة تلك الأفكار ·

وسوف نرى من خلال العرض الموجز لمراحل التصوف أمثلة لتلك المغالاة والاتجاهات التى طرأت على التصوف من خلال مراحل تطوره المختلفة ·

* * *

مراحل التصوف

لقد مر التصوف الإسلامى بعدة مراحل متنوعة ، وكان لكل مرحلة ما يميزها ، وذلك يرجع إلى ظروف وعوامل كان لها دورها فى تحديد اتجاه يغلب على كل مرحلة ، وأيضا يرجع إلى تنوع غاية المتصوف من التصوف فى كل

مرحلة ، ولا يعنى تعدد المراحل وتنوعها أن كل مرحلة مقطوعة الصلة بما قبلها ، وأن كل مرحلة تعد نهاية من سبقها من مراحل وبداية لما يليها ، بل يعنى غلبة اتجاه على اتجاه آخر ، وأن مراحل التصوف متصلة بعضها ببعض اتصالا عضويا ، فمرحلة الزهد والعبادة وهى تمثل المرحلة الأولى تسرى فى كافة المراحل ، حيث إن المتصوف عموما هو الذى يعرض عن الدنيا ويزهد فيها ولا يكون أسيرا لها ، ودائم الذكر والعبادة .

وسوف نحاول فيما يلى أن نشير بإيجاز وبالقدر الذى يسمح به المجال إلى كل مرحلة من هذه المراحل ، حتى نعطى فكرة موجزة على بداية التصوف وتطوره .

* * *

١ - الزهد والتصوف

يعد الزهد مرحلة سابقة على التصوف وملازمة له فى كافة مراحله ، ولقد كان للإسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا كليا عن الحياة ، وانصرافا تاما عن الدنيا ، وإنما كان يعنى الاعتدال والتوسط فى الأخذ منها بقدر ، والإقبال على الدنيا بحذر ، بحيث لا تستغرقه الدنيا أو يكون عبدا لها ، بل يملك الدنيا وتملكه الدنيا : « الزهد فى الإسلام إذن منهج فى الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف إلى الجاد من أمورها ، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة فى ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته ، مع قدرته فى نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات - والسير وراء هذه الأهواء ، ولكن يمنعه من ذلك إيمان قوى بالله وبثوابه وعقابه فى الآخرة»[١] .

ولقد قيل فى معنى الزهد معانى كثيرة ، فالأصل فى معنى الزهد هو : « الإعراض عن الشيء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه »[٢] .

ولقد ذكر القشيرى فى رسالته الكثير من المعانى وأقوال الصوفية فى معانى الزهد منها قول سفيان الثورى : « الزهد فى الدنيا قصر الأمل ، ليس بأكل الغليظ ، ولا بلبس العباء » .

(١) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٦٠ .
(٢) ابن رجب : جامع العلوم والحكم ص ٢١٠ .

ويقول السرى السقطى : « إن الله سبحانه ، سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده ، لأنه لم يرضها لهم » .

وقيل الزهد من قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ . . ﴾[1].

فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا ، ولا يتأسف على مفقود منها .

وقال أبو عثمان : « الزهد أن تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها » .

وقال الدقاق : « الزهد أن تترك الدنيا كما هى ، لا تقول : أبنى بها رباطا أو أعمر مسجدا » .

وقيل : الزهد عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف .

ويقول رويم : « الزهد هو استصغار الدنيا ، ومحو آثارها من القلب » .

وسئل الشلبى عن الزهد فقال : « أن تزهد فيما سوى الله »[2].

وهذه الأقوال التى أوردناها كأمثلة تبين مفهوم الزهد عند الصوفية ، ويبدو فى هذا المفهوم المغالاة فى الإعراض عن الدنيا واحتقارها وعدم الرغبة فيها ، والإقبال على الآخرة ، ولقد كانت هناك عدة عوامل أدت إلى الزهد – منها ما يرجع إلى تعاليم الإسلام نفسه من قرآن وسنة ، وسلوك النبى ، والأحوال السياسية والاجتماعية ، ونشير بإيجاز إلى تلك العوامل .

العامل الأول : القرآن والحديث : لقد جاء فى القرآن والحديث ما يدل على حقارة الدنيا وضرورة إيثار الآخرة على الدنيا ، وأن ذلك سبيل النجاة فى الآخرة من العذاب .

وهناك الكثير من الآيات التى تحمل هذا المعنى نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ

---

(١) سورة الحديد : آية ٢٣ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٣٨١ وما بعدها .

وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ ، كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ ، وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَآ إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ . أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[2] .

وهذه الآيات وغيرها تدعو إلى الإقلال من الدنيا ، حيث إنها دار الغرور واللهو وأنه لا دوام لها ، وأن على المؤمن أن يقبل على دار الخلود والبقاء وهى الآخرة ، وأن يسعى إلى لقاء الله ، وأن يؤثر ذلك على الدنيا ، والإقبال على الله يعنى ترك الدنيا وملذاتها ، وأن لا يستبد حب الدنيا فى قلبه[3] .

ولقد كثرت الأخبار عن زهد النبى ﷺ ، ونجد ذلك واضحا فى كتب السيرة التى تؤكد زهد النبى فى طعامه ولباسه وسائر أسباب الحياة .

وهناك أقوال كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ، ما ذكر عن ابن عباس : « أن النبى ﷺ ، كان يبيت الليالى المتتابعة طاويا ، وأهله لا يجدون عشاء ، وكان عامة خبزهم الشعير » .

وعن أنس بن مالك : « أن فاطمة عليها السلام ، جاءت بكسرة خبز إلى النبى ﷺ فقال : ما هذه الكسرة يا فاطمة ؟

قالت : قرص خبزته فلم تطب نفسى حتى أتيتك بهذه الكسرة .

فقال : أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام » .

وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ : « كانت تأتى عليه أربعة أشهر ما يشبع من خبز بر »[4] .

---

(1) الحديد : آية ٢٠ . (2) يونس : آية ٧ - ٨ .

(3) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٦٤ .

(4) ابن سعد : الطبقات حـ١ ص ٤ نقلا عن كتاب د . عبد الرحمن بدوى . تاريخ التصوف الإسلامى ص١٠٨ وما بعدها .

ولقد رد جولدزيهر مدح النبى ﷺ للفقر وإيثاره على الغنى إلى عناصر نصرانية ، وهذا ليس صحيحا : « بل الصحيح هو : أن يكون محمد فى حياته وفى أحاديثه ، قد سار على نهج القرآن ، ودعا إلى ما دعا إليه الله من هذه المثل العليا فى القول والعمل ، وفى الإعراض عن زينة الدنيا ، والإقبال على التقوى والعمل الصالح »[1].

ومن أقواله ﷺ : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » .

العامل الثانى : الأحوال السياسية والاجتماعية : يرجع نيكولسون ظهور الزهد إلى عدة عوامل منها الحروب الأهلية الدامية ، والتى وقعت فى عهد الصحابة وبنى أمية والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية وازدياد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا فى إسلامهم ، كل تلك عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها[2].

لقد كانت تلك الأحداث وما تلاها من جور لحكام بنى أمية ، وما حدث من انتهاكات لحرمة مكة والمدينة ، ومعاملة الناس بالشدة والقسوة ، وأحداث القتل وسفك الدماء ، كل ذلك أثر فى المتدينين الحقيقيين من المسلمين وأقلقهم جميعا بحيث ظنوا أن يوم القيامة ونهاية الزمان قد أزفا ، وأن الدنيا توشك أن تتلاشى ، وأن هذه الإحساسات والتأثيرات النفسية الشديدة لم يكن من الممكن أن تكون عديمة الأثر[3].

ولقد انتشرت حركة الزهد الإسلامية إبان القرنين الأول والثانى الهجريين ، وأخذت اتجاهات مختلفة .

ولقد كانت حياة هؤلاء الزهاد (خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشىء عن المعصية والخوف وما يترتب على المعصية من عذاب ، وكان هناك زهد آخر مصحوب يحزن

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٦٢ .

(٢) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٤٦ .

(٣) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٣٧ وما بعدها .

وبكاء مصدره الضيق بكثرة ما تراكم على النفس من الحجب التى تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزلى ·

فالحزن والبكاء المصحوب بالخوف كان سمة الزهد والحياة الروحية التى كان يحياها الزهاد والعباد فى الكوفة والبصرة والمدينة وفى بلاد خراسان إبان القرنين الأولين للهجرة - كذلك الزهد مع حب الله لذاته وابتغاء لمطالعة وجهه من ناحية أخرى ، ولقد كان الحسن البصرى ممثلا للاتجاه الأول ، ورابعة العدوية ممثلة للاتجاه الثانى[1] وسوف نشير إليهما بإيجاز :

الحسن البصرى (١١٠هـ) : يعد أول شخصية بارزة فى الزهد ، ومن أهم الشخصيات التى اهتمت بذكرها المصادر ، وتعددت الفرق التى تسند إليه مذاهبها ونظرياتها ، وترددت أقواله كثيرا ·

ومما ورد عنه مواعظه فى ذم الدنيا ، وذلك بأسلوبه البليغ ، مثل قوله : « يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا ، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا »[2].

ويرتبط بذم الدنيا الدعوة إلى التقليل منها ومن متعها إلى أقل درجة ، وذلك بالفقر والزهد والتقشف ، ويسوق لبيان ذلك نماذج من سير الأنبياء : « فأما محمد ﷺ فشد الحجر على بطنه من الجوع ، وأما موسى عليه السلام فرؤيت خضرة البقل من صفاق بطنه من هزاله ، ما سأل الله تعالى يوم آوى إلى الظل - إلا طعاما يأكله من جوعه · · »[3].

وأيضا دعوته إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسئولية ، وهذه المحاسبة تكون بالرجوع إلى كتاب الله ، ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان ، قال الحسن : « رحم الله رجلا خلا بكتاب الله ، فعرض عليه نفسه ، فإن وافقه حمد ربه ، وسأله الزيادة من فضله ، وإن خالفه ، أعتب وأناب ، وراجع من قريب »[4].

---

(١) د· مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٨٧ - ٨٨ ·

(٢) د· عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٠ ·

(٣) المرجع السابق : ص١٦٢ ·

(٤) د· عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٣ ·

وعلى الإنسان أن يبدأ بإصلاح نفسه قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين ، قال الحسن : « لا يستحق أحد حقيقة الإيمان ، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه ، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح ذلك من نفسه . . »[(١)].

وكان الغالب على نفسية الحسن البصرى الميل إلى الحزن والهم ، يقول الحسن : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمشى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لايدرى ما يصيب فيه من المهالك »[(٢)].

وهذا يدل على إخلاصه فى العمل وخوفه ، ولقد كان محزونا دائما حتى قيل عنه : « ما كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة » .

وسيصبح باب الحزن من الأبواب الرئيسية عند المتصوفة على أساس أن الحزن من أوصاف أهل السلوك ، ويؤيد الصوفية ذلك بحديث نبوى يقول: « إن الله تعالى يحب كل قلب حزين » ، كما يروون أن رسول الله ﷺ - كان متواصل الأحزان ، دائم الفكرة .

وكان الحسن البصرى يخلو مع إخوانه وأتباعه من النساك والعباد فى بيته مثل مالك بن دينار ، وثابت البنانى ، ومحمد بن واسع ، وعبد الواحد بن زيد فيقول : هأتوا انشروا النور ، فيتكلم عليهم فى هذا العلم من علم اليقين والقدرة وفى خواطر القلوب وفساد الأعمال وسواس النفوس[(٣)].

رابعة العدوية : من الشخصيات الهامة فى التصوف الإسلامى رابعة العدوية ، فلقد كثر حولها الجدل وتنوعت الأخبار والمصادر عنها ، وهى رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية ، ولقبها ابن خلكان بأم الخير وذكر أنها مولاة آل عتيك ، وذكر ماسينون فى كتابه فى أصول المصطلحات الصوفية : أنها كانت فى أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت ، وقد خلفت مقطوعات تعبر عن

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٦٤ .
(٢) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٧١ .
(٣) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى ص١٧٢ .

حدة عشق مؤثرة وقضت حياتها بالبصرة وكأنها مسجونة ، وبها ماتت فى سن لا تقل عن ثمانين سنة ، وذلك فى ١٨٥هـ[١] .

ولقد كانت رابعة فى حياتها زاهدة عابدة خائفة حزينة باكية ، لكنها زادت على هذا كله عاملا جديدا كان له آثار خصبة قوية فى توجيه الحياة الروحية وجهة جديدة ، وهو الحب : حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه ، وحبه لذاته ، وهذا هو الحب الذى يتخذ فيه من الله موضوعا يشتاق إليه الإنسان ، ويقبل عليه ، لا خوفا من ناره ، ولا طمعا فى جنته ، بل ابتغاء لوجهه[٢] .

وتعد رابعة هى أول من تكلم فى الحب الإلهى ، واستعملت فى غير تهيب كلمة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما جاء فى القرآن[٣] .

ولقد ذكر ابن القيم فى « مدارج السالكين » معانى المحبة ولوازمها : « فإنها صفاء المودة ، وهيجان إرادات القلب للمحبوب ، وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد ، وثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزوما لا يفارق ، ولإعطاء المحب محبوبه لبه وأشرف ما عنده وهو قلبه »[٤] .

وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف فى رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا ، وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهى فغنت بأناشيده فى مثل قولها :

أحبك حبين ، حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ، ولاذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

ولقد ذكر القشيرى فى الرسالة أنها كانت تقول فى مناجاتها : « إلهى ،

---

(١) لويس ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٦٨ .
(٢) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٩٢ .
(٣) لويس ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٦٨ .
(٤) المرجع السابق ص٧٥ .

تحرق بالنار قلبا يحبك ، فهتف بها مرة هاتف : ما كنا نغفل هذا ، فلا تظنى بنا ظن السوء » .

وفى عوارف المعارف للسهروردى، قالت رابعة : « كل مطيع مستأنس » وأنشدت :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى　　وأبحت جسمى من أراد جلوس
فالجسم منى للجليس مؤانس　　وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

وكانت تنشد :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ؟　　هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته　　إن المحب لمن يحب يطيع[1]

ويلاحظ أن رابعة قسمت الحب فى أبياتها الأربعة الأولى إلى نوعين : أحدهما حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ، والآخر حب الله لذاته،وهو هذا الحب الذى كانت غايته مطالعة جمال الذات الإلهية ، وهذا النوع الثانى هو الذى آثرته رابعة وأخذت نفسها به ، ويدل على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » .

وكما يدلنا عليه أيضا قصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها عن حقيقة إيمانها فأجابته بقولها : « ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا إليه » . وكما يدل عليه قولها : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه »[2].

وفى هذا تعبر رابعة عن الحب الخالص لله تعالى وأنه لا يقوم على العوض من الله فهى لا تطمع فى جنة ولا تخاف من نار .

ولقد تكلمت رابعة فى كثير من المعانى الصوفية الدقيقة غير موضوع

---

(١) ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٧٥ - ٧٧ .
(٢) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٩٤ ، ٩٥ .

الحب ، كالكلام فى الزهد والحزن والخوف والتواضع وتصحيح الأعمال والرياء وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا وغير ذلك ·

ويلاحظ أن خصائص الزهد فى القرنين الأول والثانى الهجريين تتميز بالخصائص التالية :

أولا : أنه يقوم على أساس الإعراض عن الدنيا من أجل نيل الثواب فى الآخرة وإتقاء عذاب النار ، متأثرا فى ذلك بتعاليم القرآن والسنة ·

ثانيا : أنه زهد ذو طابع عملى ، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له ، ويقوم على الإقلال من الدنيا ، والإكثار من العبادة والذكر والمبالغة فى الشعور بالخطيئة ·

ثالثا : إنه كان يتخذ دافعا له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الدينى الجاد ، وفى أواخر القرن الثانى الهجرى اقترن الخوف بدافع آخر هو الحب ·

رابعا : يعد زهد بعض المتأخرين من الزهاد كرابعة العدوية مرحلة تمهيدية للتصوف ، ويعدون روادا أوائل لمن سيجىء بعدهم من صوفية القرن الثالث والرابع[1] ·

* * *

٢ – التصوف فى القرنين الثالث والرابع

بعد القرن الثانى الهجرى مقدمة للتصوف الحقيقى ، والذى بدأ يبلغ مرحلة النضج والكمال فى القرن الثالث وازداد تكامله بحيث يمكن القول بأن التصوف الحقيقى قد بدأ منذ القرن الثالث الهجرى ·

ولقد واكب ذلك مرحلة تدوين العلوم ، وأول ما عنى به الباحثون هو علم الشريعة الذى يبحث عن الأحكام العملية الظاهرة ، ومن هنا وضع الفقهاء كتبا ورسائل فى الفقه وأصوله ، وفى الكلام ومسائله ، وغير هذا فيما يتصل بالقرآن والحديث ، ولقد كان بجانب ذلك الصوفية الذين وجدوا أن أخبارهم

(١) د· أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص· ٩٠ ، ٩١ ·

وأقوالهم وأحوالهم ومذاهبهم متفرقة لا يجمعها كتاب ، ورأوا أنهم فى حاجة إلى علم ينتظم رياضاتهم وأذواقهم ، ويصور حياتهم الروحية وما ينبغى أن يختلف فيها على نفس السالك من مقامات وأحوال ، ويحقق ما تطمح إليه نفوسهم من نقاء القلب ، وصفاء الروح ، وكمال الدين ، هنالك اصطبغت الحياة الروحية الإسلامية التى قامت أول الأمر على دعائم عملية من زهد الزهاد وعبادة العباد وفقر الفقراء بصبغة علمية ، وهنالك أيضا استحال هذا كله إلى علم يعرف باسم التصوف له مناهجه ومنازعه وموضوعاته وقواعده واصطلاحاته ومذاهبه[١].

وهكذا وضع الصوفية علمهم الذى يعنى بالباطن وسموه علم الباطن فى مقابل علم الظاهر ، وقد وضح الطوسى فى اللمع الفرق بين علم الباطن وعلم الظــاهر ، أو علم الدراية وعلم الرواية قائـلا : « إن علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد بجمع معنيين : الرواية والدراية ، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة ، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة وهى العبادات والأحكام ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج .. أما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب ، وهى المقامات والأحوال ، مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر .. الخ »[٢].

ويمكن أن نميز بين اتجاهين فى هذه المرحلة :

الاتجاه الأول : يمثله صوفية معتدلون ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة ، ويزنون تصرفاتهم دائما بميزان الشريعة ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقى[٣] ويمثله الجنيد .

والاتجاه الثانى : يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات ، والشطح كما يعرفه الجرجانى أنه عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب ، وهو زلات المحققين ، فإنه دعــوى حق يفصح بهــا العارف لكن من غير إذن

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١١٥ - ١١٦ .

(٢) نقلا عن كتاب د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٩٧ .

(٣) نفس المرجع ٩٩ .

إلهـى » ويبدو أن هذه العبارة لا تنكر ظاهرة الشطح فى ذاتها بل الخطأ الوحيد فيها هو أن أصحابها يفصحون عنها دون إذن إلهـى ، وأصحاب هذا الرأى إنما يريدون التوفيق بين الاعتراف بصحة الشطحات وبين إنكار ما يدل عليه ظاهرها مما استبشعه أهل السنة وخصوم الصوفية[1] ويمثل هذا الاتجاه أبو اليزيد البسطامى وأبو الحسين الحلاج وكان لهما تصور لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول .

وسوف نتحدث عن هذين الاتجاهين باختصار فيما يلى :

من خلال الإشارة إلى الشخصيات الصوفية الهامة التى تمثل كلا من الاتجاهين وهم الجنيد : يمثل الاتجاه الأول ، والبسطامى والحلاج : يمثلان للاتجاه الثانى .

الجنيد : هو سيد هذه الطائفة وإمامهم - كما يذكر القشيرى - أصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق - وكان فقيها على مذهب « أبى ثور » وكان يفتى فى حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة، صحب خاله السرى ، والحارث المحاسبى ، ومحمد بن على القصاب - ومات سنة سبع وتسعين ومائتين[2] .

ويحدد الجنيد منهجه فى التصوف والذى يقوم على الكتاب والسنة ، ولا يخرج عنهما فيقول : « من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر (أى التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة » .

وقال أيضا « مذهبنا هذا : مقيد بأصول الكتاب والسنة » .

وقال الجنيد : « علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله ﷺ[3] »ووفقا لهذه الأقوال فإنه يزن السلوك والأعمال بميزان الكتاب والسنة ، فما وافقهما كان مشروعا ويقر بصحته ، وما خالفهما كان باطلا ومرفوضا ، لذا يرفض قول من قال بأن أهل المعرفة بالله ، يصلون إلى ترك الحركات (أى الأعمال) من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل ، أى أن هؤلاء يقولون بإسقاط التكاليف ،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص٢٢ - ٢٣ .
(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ١ ص١٣٢ .
(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ١ ص١٣٤ - ١٣٥ .

ويعقب الجنيد على قولهم بقوله : « إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بى دونها »[1].

ولقد غلب على الجنيد الكلام فى التوحيد وكتب تراجم الصوفية حافلة بذلك ، ونذكر على سبيل المثال ما ذكره عنه القشيرى من آراء فى التوحيد ، يذكر الجنيد معنى التوحيد « هو إفراد القدم من الحدث »[2] أى أن الله وحده الذى ينفرد بالقدم وغيره حادث ، وفى هذا تفرقة جوهرية بين الله والمخلوقات ، فالله وحده القديم ، وغيره هو الحادث ، وهذا يشير إلى ما يجب فى حق الله تعالى وتنزهه عن مشابهة مخلوقاته وتباينه عنهم ، ولعل هذا المعنى يبعد عن معانى الاتحاد والحلول ، إذ يقوم على التفرقة الحاسمة بين الله الذى ينفرد بالقدم وبين مخلوقاته الحادثة .

ويؤكد الجنيد هذا المعنى وهو مخالفه الله تعالى لمخلوقاته ، وأن ذلك أول ما يجب على العبد اعتقاده ، فيقول : « إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة (أى اعتقادها) : معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ، ويعترف بوجوب طاعته ، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه»[3].

ويقول أيضا : التوحيد : علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته ، لاثانى معه ، ولاشىء يفعل فعله »[4].

وفى هذا إقرار بوحدانية الله تعالى ، ونفى الشريك عنه ، واختلافه ذاتا وصفاتا وأفعالا عن ذوات وصفات وأفعال المخلوقين .

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص١٣٣ .
(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٣٤ .
(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٣٦ .
(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٤١ .

وأيضا يؤكد الجنيد أن الله هو الفاعل الوحيد المطلق فى الكون ، وأن هذا معنى التوحيد ، ويقول : سئل بعض العلماء عن التوحيد ؟ فقال : هو اليقين فقال السائل : بين لى ما هو ؟ فقال : هو : معرفتك ، أن حركات الخلق وسكونهم ، فعل الله عز وجل ، وحده لا شريك له ، فإذا فعلت ذلك فقد وحدته »[1].

وينفى الجنيد أن يكون معنى المعية مع الله تعنى المصاحبة أو المجاورة أو المداناة ، بل تعنى النصرة والتأييد والعلم والإحاطة ، فلقد سأل ابن شاهين الجنيد عن معنى : مع ، فقال : مع ، على معنيين : مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة ، قال الله تعالى : ﴿ .. إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾[2] ، ومع العامة بالعلم والإحاطة ، قال تعالى : ﴿ .. مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ .. ﴾[3] فقال ابن شاهين : مثلك يصلح أن يكون دالاً للأمة على الله[4].

وعن العلم الإلهى يقول الجنيد : « تفرد الحق بعلم الغيوب ، فعلم ما كان ، وما يكون ، وما لا يكون : أن لو كان كيف كان يكون »[5].

ويعلى الجنيد من شأن التوحيد والتفكير فيه ، وأنه لا يدانيه شىء ، وأن المجالس التى تعقد حول فكرة التوحيد والتفكير فيه هى أشرف المجالس ، يقول الجنيد : « أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد »[6].

والتوحيد الحقيقى عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله فيقول عن ذلك « التوحيد الذى انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب (أى ما يحبه الإنسان) وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع .

وهذا التوحيد هو توحيد الخاصة ، فيقول الطوسى فى « اللمع » : « سئل

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٤٦ . (٢) طه : آية ٤٦ .
(٣) المجادلة : آية ٧ . (٤) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥١ .
(٥) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥٤ .
(٦) القشيرى : الرسالة القشيرية حـ١ ص٥٥ .

الجنيد رحمه الله عن توحيد الخاصة ، فقال : أن يكون العبد شبحا بين يدى الله عز وجل ، تجرى عليه تصاريف تدبيره ، وهذا لا يكون إلا بالفناء عن نفســه وعن دعوة الخلق له ، بذهــاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه .

وبهذا الفناء فى التوحيد يتحقق للصوفى « الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية » .

وواضح من كلام الجنيد أنه يشير إلى توحيد من نوع خاص يقوم على الفناء عن الإرادة ، وعما سوى الله ، بذهاب الحس والحركة ، مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شىء[1] .

وترجع أهمية الجنيد إلى خصوبة آرائه ، وأنه كان يجمع فيها بين الشريعة والحقيقة ، وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين ، لا من أرباب الأحوال والشطح ، فكان مؤثرا الصحو على السكر والبقاء على الفناء ، وللفرق على الجمع ، والفناء فى التوحيد الذى قال به الجنيد وتابعه فيه الصوفية السنيون ، أمر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة[2] .

وإذا كان الجنيد يقول بالفناء فى التوحيد ، فإن صوفيا آخر يقول بالفناء والاتحاد ، وهو أبو يزيد البسطامى .

أبو اليزيد البسطامى : هو أبو يزيد بن طيفور بن عيسى البسطامى ، كان جده مجوسيا ثم أسلم ، وقيل : إنه مات سنة إحدى وستين ومائتين ، وقيل: أربع وثلاثين ومائتين[3] .

ولقد اختلفت الروايات عن البسطامى ، فلقد أورد السراج فى « اللمع » الكثير عن الشطحــات التى رويت عن البســطامى ، بينمــا يذكـر القشيرى فى « الرسالة » أنه كان متمسكا بالكتاب والسنة ، وسوف نذكر أمثلة لذلك :

فمما ذكر عن شطحات أبى يزيد أنه قال : « رفعنى (أى الله) مرة

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٤ ، ١١٥ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٦ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ١ ص١٠٠ .

فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ! إن خلقي يحبون أن يروك فقلت : زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتــك، وارفعني إلى أحديتـك - حتى إذا رآني خلقك » قالوا : رأيناك - فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك » .

وقد حكى أيضا عنه أنه قال : « أول ما صرت إلى وحدانيته ، فصرت طيرا جسمه من الأحدية ، وجناحاه من الديمومية ، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة ، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزليـة ، فرأيت فيها شجرة الأحدية ، ثم وصف أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها ثم قال : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة » .

قال الشيخ رحمه الله (أبو نصر السراج) سمعت ابن سالم يقول في مجلسه يوما : « فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال : رب دار ورب بيت وقال أبو يزيد رحمه الله : سبحاني ! سبحاني ! » ،وسبوح وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يسمى به غير الله تعالى .

وسمعت (السراج) ابن سالم أيضا وهو يحكي في مجلسه عن أبي يزيد رحمه الله أنه قال : « ضربت خيمتي بإزاء العرش - أو عند العرش » .

وهناك مصادر أخرى غير السراج ذكرت شطحات أبو يزيد منها : « قال أبو يزيد يخاطب الله : كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة » .

قال أبو يزيد : أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه ، غيرَ سِرّي فإنه منه ملاء فخاطبني معظما لي بأن قال : كل العالم عبيدي غيرك » .

« تا الله إن لوائي أعظم من لواء محمد ﷺ : لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين »[1].

ويتضمن الفناء عند أبي يزيد الانجذاب إلى الله بالكلية ، فلا يعود يشهد

---

(١) هذه النصوص منقولة من كتاب : شطحات الصوفية للدكتور عبد الرحمن بدوي ٢٨ وما بعدها .

غيره ، فالعارف ، كما يقول أبو يزيد : (لا يرى فى نومه غير الله تعالى ، ولا فى يقظته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعـالى ، ولا يطالع غير الله تعالى) .

ويتضمن الفناء أيضا عند أبى يزيد فناء الإرادة ، أى لا يريد شيئا ولا يختاره لأن الله تعالى اختار له .

وأهم ما يتميز به فناء أبى يزيد : هو سقوط ما سوى الله شهودا ، بحيث لا يعود الصوفى مشاهدا إلا حقيقة واحدة هى الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه فى مشهوده ، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم ، وفناء الهوية ، وغيبة الآثار ، وعندئذ يتحد بالحق وإلى هذا الاتحـاد يشير بقـوله : « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى : يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء » . ويسرف أبو يزيد فى التعبير عن حال فنائه واتحاده بمحبوبه فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله : إنى أنا الله لا إلـه إلا أنا فاعبدنى »[1].

ويذكر القشيرى أقوالا عن أبى اليزيد تبين تمسكه بالكتاب والسنة مما ينفى عنه هذه الشطحات ، فلقد قيل إن أبا اليزيد لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله .

وقيل إنه رأى رجلا قد أشهر نفسه بالولاية ، وكان زاهدا قد رمى ببصاقه تجاه القبلة فى المسجد ، فانصرف أبو اليزيد ولم يسلم عليه ، وقال هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ ، فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه ؟

ولقد قال أبو اليزيد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفينى مؤنة الأكل ومؤنة النساء ، ثم قلت : كيف يجوز لى أن أسأل الله هذا ولم يسأله رسول الله ﷺ إياه ؟ فلم أسأله - ثم إن الله سبحانه وتعالى كفانى مؤنة النساء ، حتى لا أبالى استقبلتنى امرأة أو حائط[2].

ولقد شرح الجنيد طائفة من الشطحات التى وردت على لسان أبى اليزيد

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١٩ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية جـ١ ص١٠١ .

وحللها بحيث ينفى ما يوهمه ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التى بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ، ويعرف معناها ويدرك مستقاها ، ومن لم يسبر غورها يرددها وينكرها[١] .

فعلى هذا يكون ما نطق به أبو اليزيد فى حـال الفناء والغيبة لا يحكم به إنما يحكم على ما يلفظ به الصوفى فى حالة الصحو ، على ما يذكر عبد القادر الجيلانى .

وقد يكون ما ذكر عن البسطامى من شطحات لا يعدو مجرد شعور نفسى بالاتحاد ، لكن لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية[٢] .

* * *

الحلاج : ولد الحسين بن منصور الحلاج فى ٢٤٤هـ وتوفى ٣٠٩هـ ومسقط رأسه الطور فى الشمال الشرقى من البيضاء ، فى مقاطعـة فارس بإيران ، وكانت البيضاء ، مكانا أوغل فى العروبة ، وولد فيها النحوى الكبير سيبويه[٣] .

ويحتل الحلاج مكانة كبيرة فى فلسفة التصوف الإسلامى فهى أخطر أثرا وشأنا من مكانة أى صوفى آخر ، فلقد وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف ، فقد عاش آراءه حتى صلب بها ، وكان من أسعد الصوفية بهذا الصلب الذى عجل بخلاصه من حجابه الجسدى[٤] .

وليس بوسعنا فى هذا المجال سوى أن نشير إلى بعض آرائه وأقواله والتى تمثل مذهبه فى الفناء والحلول .

لقد كان الحلاج عابدا زاهدا خاشعـا ، فلقد عاش فى البصرة عيشة الزهد ، فكان يصوم رمضان كله دائما ، وكان فى يوم عيد الفطر يلبس السواد

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص٢٨ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٢٢ .

(٣) ماسينون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب : شخصيات قلقة فى الإسلام ص٦٣ .

(٤) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٣٢٦ .

ويقول : « هذا لباس من يرد عليه عمله » وهو موقف نفسى غريب ونوع من الدلال فى الخشوع لله[1].

ولقد أخذ الحلاج نفسه بأصعب المجاهدات والرياضات ، ولقد ذهب إلى مكة للحج وبقى بها عاما فى صوم وصمت دائمين ، وهذه الخلوة جعلته يجلو مرآة قلبه ويصفى نفسه ، ويتذوق ، ويعبر عن تذوقه الباطن ، بكلمات وجدية وعبارات شوقية إلَهيـة ، « هذه الخلوة هى رجاء عذب يتذوقه المرء بالذوق الباطن ، وهى وحدة فى صمت ، فمن شأنها أن تعين على كلمة جوهرية فى قلب الزاهد العابد ، قال : « لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت » .

وبعد أن عاد من مكة ورجع إلى الأهواز ، بدأ الوعظ فى الناس ، ولقد أثار ذلك حفيظة البعض من الصوفية ، وممن تقلدوا الوزارة ، وأعلن الحجاج دعوته الذى يقوم على منهج الاستبطان الصوفى الكلى ، فهو ينشد ويريد أن يجد كل إنسان الله فى داخل نفسه[2].

وبدأ الحلاج فى شطحاته ، فصرح برغبته فى أن يموت كافرا بشريعة الإسلام ، وأقام فى بيته كعبة مصغرة ، وفى الليل كان يصلى عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفى النهار يظل يلقى على قارعة الطريق فى بغداد بالأقوال الغريبة : فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذب والطرب « يا أهل الإسلام : أغيثونى ! فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه ، ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم فى جامع المنصور« اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى . اقتلونى تؤجروا وأسترح . . ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى ، وفى بعض النسخ يزاد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد »[3].

ويرى « نيكولسون » أن نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية

---

(١) ماسينون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ص٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص٦٦ .

(٣) ماسينون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ص٦٩

الطبيعة الإلهية « اللاهوت والناسوت » ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح ، والحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - أو الروح الإلهى بالروح الإنسانى - بأنه حلول - ولقد آثر عنه أبيات يصف فيها روحه والروح الإلهى بأنهما محبان يتناجيان فى حالة مزج تام كما فى قوله :

مزجت روحك فى روحى كما　　تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى　　فإذا أنت أنا فى كل حال

وقول :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته　　وإذا أبصرته أبصرتنا[1]

لكن الحلاج ينفى فى نصوص أخرى هذا الامتزاج منها قوله :

أنا عين الحق فى الأشياء فهل　　ظاهر فى الكون إلا عيننا
أنا سر الحق ما الحق أنا　　بل أنا حق ففرق بيننا

وقوله فى مخاطبة ربه : « .. وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها ، وقوله أيضا : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه»[2].

ووفقا لهذا المعنى أنه ينظر إلى الرب والعبد على أنهما متمايزان ، وإن كان يرى حلول اللاهوت فى الناسوت بحيث تصيران ذاتا واحدة ، وقد يبدو فى ذلك تناقض لكن يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين « فالحلاج حلولى ، وحلولى صريح فى أغلب نواحى مذهبه ، يرى أن اللاهوت يمكن أن يحل فى الناسوت إذا تهيأ لهذا الأخير حظ من الفناء النفسى ، والصفاء الروحى ، فهنالك يحل الروح الإلهى فى الروح الإنسانى ، على نحو ما يحل الروح

(١) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣٤
(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص٤١ ، ١٤٢

الإنسانى فى البدن الإنسانى ، وهنالك أيضا يصدر الإنسان فى أفعاله عن الإرادة الإلهيـة لا عن إرادته الإنسانية دون أن يترتب على ذلك أن يكون الإنسان هو الله ، أو أن يكون الله عين الإنسان ، ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الحلاج : هو أن الإنسان من حيث حقيقته إلهـى ، لا سيما أن الله خلـق الإنســان على صورته ، وأنه من أجل ذلك أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ ﴾[1].

ولقد ذهب نيكولسون إلى أن الأقوال التى صدرت عن الحلاج أو البسطامى أو ابن الفارض لا تعنى القول بوحدة الوجود ، « فإن الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود مادام يقول بتنزيه الله ، مهما صدرت عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه ، وهو إذا راعى جانب التنزيه يشـاهد الله فى كل شىء ، ولكنه فى الوقت نفسـه يعتبر الله فوق كل شىء ، مخالفـا لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » هو الله ، فالوحدة التى يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود »[2].

ويقول الحلاج بقدم النور المحمدى ، فهو يرى أن لمحمد ﷺ حقيقتين :

إحداهما قديمة : وهى النور الأزلى الذى كان قبل الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان .

والأخرى حادثة وهى محمد باعتبـاره نبيا مرسلا وجد فى زمان ومكان معينين ، ومن ذلك النور القديم استمد كل الأنبياء السابقين على محمد ، وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه ، ومن أقواله فى ذلك :

« طس : سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السراج وساد ، قمر تجلى بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق « أميا » لجمع همته «وحرميا » لعظم نعمته ، « ومكيا » لتمكينه عند قربه » .

---

(١) د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٤١ ، ١٤٢ والآية ٣٤ من سورة البقرة .
(٢) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص١٣١ .

وهو يقول أيضا :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، وجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » .

وهو يقول أيضا :

« العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره »[١] .

ولقد ترتب على هذا أن الحلاج يوحد بين الأديان ، حيث يرى كما سبق القول : إن محمدا هو النور القديم الذى استمد منه الأنبياء السابقين عليه وكذلك جميع الأولياء اللاحقين عليه ، فالأديان كلها فروع لأصل واحد ، وهى كلها لله ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم ، بل اختيارا عليهم ، وأن من لام أحدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا فى رأى الحلاج مذهب القدرية ، والقدرية عنده مجوس هذه الأمة ، وأن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان ، إنما هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف[٢] .

ولقد غلب على صوفية القرنين الثالث والرابع الاتجاه الأخلاقى ، فلقد تحدثوا عن الأخلاق ، والسلوك والترقى فيه ، والواقع أن هذا الاتجاه الأخلاقى قد ساد كل الاتجاهات الصوفية ، ولأهميته سنفرد له دراسة فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

وهناك اتجاه آخر غلب عليه المعرفة ويمثله ذو النون المصرى (٢٤٥هـ) وهو يعد من أهم من تحدث فى المعرفة وغيرها من المقامات والأحوال ، وأصله من النوبة ثم نزل بأخميم من صعيد مصر وأقام بها .

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣١ ، ١٣٢ .
(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٤٤ - ١٤٥ .

ويقسم ذو النون المعرفة ثلاثة أقسام : الأول : حظ مشترك بين جميع المسلمين والثانى : معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء والثالث : (وهو العلم بصفات التوحيد) خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم ولما سئل ذو النون : كيف عرف ربه ؟ أجاب : « عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى »[(١)].

ومعرفة الله بذلك لا تعرف عن طريق الاستدلال بل تعرف عن طريق الإلهام ، فهى معرفة مباشرة للذات الإلهيـة .

ويتجه ذو النون المصرى إلى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : علامة العارف ثلاثة : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أستار محارم الله تعالى » .

وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهى أن يتشبه الإنسان بأخلاق الله بقدر الطاقة الإنسانية ، وأشار إلى ذلك بقوله : « معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى ، يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله عز وجل » .

وكلما ازداد العارف معرفة بالله كان أكثر خشوعا ، فيقول : « العارف كل يوم أخشع لأنه كل ساعة أقرب ، وهى بالجملة منصرف إلى الله تماما ، فنقـول : « إن العـارف لا يلزم حـالة واحـدة ، إنما يلزم ربه فى الحـالات كلها »[(٢)].

ومن أهم ما يميز التصوف فى القرنين الثالث والرابع اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز فى التعبير عن حقائق التصوف ، وهو ما يسميه الكلاباذى بعلم الإشارة والذى يختص بالمشاهدة والمكاشفة حيث لا يمكن التعبير عن ذلك إلا بالإشارة « وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، تختص بعلم الإشارة ، وهو العلم الذى تفردت به الصوفية ، وإنما قيل : علم الإشارة ، لأن مشاهدات القلوب ومكاشـفات الأسرار ، لا يمكن العبـارة عنها على التحقيق ، بل تعلم

---

(١) نيكولسون : فى التصوف الإسـلامى وتاريخه ص ٧ ، ٨ ولقد اهتم به نيكولسـون .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٠١ ، ١٠٢ .

بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات » .

ويشير الكلاباذى إلى صعوبة علم الإشارة على من لم يجاهد مجاهدة الصوفية ويكابد مكابدتهم ، ويتذوق مذاقهم ، ويصل إلى ما وصلوا إليه من مقامات وأحوال « كذلك اصطلحت هذه الطائفة (الصوفية) على ألفاظ فى علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها ، فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذى لم يحل مقامه ، فأما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه ، أو بسوء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان »[١].

ومما يميز التصوف فى القرنين الثالث والرابع أن الصوفية قد أصبحوا طبقة خاصة ، أى : أصبحت لهم - فيما يقول أحد الباحثين المعاصرين خصوصيات حزبية ومقررات ورسوم وآداب طائفية ، ودخلت كل طائفة تحت رعاية شيخ ومرشد وقطب ، وكان الشيخ أو المرشد له سلطة كاملة على مريديه ، يراقب أعمالهم[٢] - أى نشأت فى هذه الفترة الطرق الصوفية ، فقد أنشأ حمدون القصار (٢٧١هـ) بنيسابور فرقة الملامتية أو القصارية ، ووجدت طرق أخرى كالطيفورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى (٢٦١هـ) والخرازية نسبة إلى أبى سعيد الخراز(٢٧٩هـ) والتورية نسبة إلى الحسين المنورى (٢٩٥هـ) ، والحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ)[٣] .

وفى هذه الفترة (القرنين الثالث والرابع) أعطى المتصوفة أهمية للتفكر والتدبر وإمعان النظر والعبادة أكثر من القيام بالرياضات الشاقة والزهد ، فلم تكن حياة الزهد التى عدها صوفية القرن الثانى مناطا للنجاة سوى وسيلة ومقدمة لبلوغ غرض اسمى وأعلى عند صوفية القرنين الثالث والرابع[٤].

* * *

---

(١) الكلاباذى : التعرف إلى مذهب أهل التصوف ص٨٧ - ٨٩ .

(٢) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨٣ - ٨٤ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٠٨ .

(٤) د. قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٨١ .

٣ ـ التصوف فى القرن الخامس

ذكرنا فيما سبق أن أحد الاتجاهات الرئيسية التى تميز بها التصوف الإسلامى فى القرنين الثانى والثالث هو الاتجاه السنى الذى يعتقد أصحابه فيه بالكتاب والسنة ، وفى القرن الخامس نما هذا الاتجاه وظهر بصورة أوضح ، ولعله واكب فى ذلك انتصار مذهب أهل السنة والجماعة فى علم الكلام ، ومحاربة الغلو الذى ظهر فى التصوف على يد كل من البسطامى والحلاج ٠

ولقد اتجه التصوف فى القرن الخامس اتجاها إصلاحيا ، على أساس رجوعه إلى الكتاب والسنة[١] وشهد هذا القرن أبرز الصوفية الذين انتصروا للتصوف السنى كالقشيرى والهروى والغزالى ، وسوف نتحدث عن الإمام أبو حامد الغزالى الذى يعد خير ممثل لهذا الاتجاه ، وسوف نكتفى بمجرد الإشارة حيث إن مجال الدراسة محدود لا يسمح إلا بذلك القدر[٢] .

الغزالى : يعد أبو حامد الغزالى من الشخصيات الهامة فى الفكر الإسلامى عامة وفى التصوف خاصة ، ولقد كثرت وتنوعت مصنفاته فى مجالات عديدة ، وقد لاقت اهتماما كبيرا من المفكرين الإسلاميين والمستشرقين على حد سواء - ولقد ولد بطوس وتقع حياته الفنية بالجانب العلمى فيما بين ٤٥٠ - ٥٠٥هـ ، وتتلمذ على أكبر علماء العصر وهو الإمام الجوينى ، وكذلك تربى على يد صوفى كان صديقا لوالده ، وتعمق الغزالى فى كل علوم عصره ، ويشهد على ذلك مصنفاته فى مجالات العلوم المختلفة ، وتولى التدريس فى المدرسة النظامية ، حتى زهد التدريس واعتزله ، وفضل التصوف وأن يعيش عيشة المتصوفة - ولقد سجل الغزالى أزمته الروحية فى كتابه « المنقذ من الضلال » حيث حكى رحلته من الشك إلى اليقين ، وكيف تلاطمت به الأمواج إلى أن وصل إلى شاطىء الأمان ، وهو الاتجاه إلى الله ، ولم يكن ذلك على حد تعبيره بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى

---

(١) د٠ أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤٥ ٠

(٢) سوف نتحدث فى الفصل الأخير عن الأخلاق عند الغزالى بشىء من التفصيل ٠

الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[1] .

ولقد آثر الغزالى التصوف السنى الذى يقوم على الكتاب والسنة ، بعيدا عن أثر النزعات الغنوصية على اختلافها ، وكذلك بعيدا عن نظريات الفيض والاتصال ، ويمكن القول : بأن تصوفه إسلامى الاتجاه .

ولقد أعجب الغزالى ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوى الاتجاه السنى ، فهو يأخذ عن الحارث المحاسبى ويعجب به إعجابا كبيرا على نحو ما يذكر ابن عباد الرندى فى (شرح الحكم) ، فلقد ألف المحاسبى كتابا أسماه (النصائح) قد نقله الإمام الغزالى بلفظه ونص خطابه فى كتابه (الإحياء) وبعد أن أثنى الغزالى على المحاسبى بما هو أهل له قال فى حقه : « والمحاسبى رحمه الله حبر الأمة فى علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات »[2] .

وسوف نشير إلى رحلة الغزالى الروحية واتجاهه إلى التصوف كسبيل للمعرفة الصادقة اليقينية .

فلقد بدأ الغزالى شكه فى الثقة بالمحسوسات أى الحواس الخمسة التى تنقل المعرفة ، فالحس مصدرا للمعرفة ، وكذلك عدم الثقة فى أحكام العقل ، بل ما الذى يمنع أن تكون حالة اليقظة امتدادا لحالة النوم المليئة بالخيالات ، أو تكون حالة الدنيا كلها نوم بالإضافة إلى الآخرة إذ قال رسول الله ﷺ : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » .

ويتابع الغزالى رحلته الشكية إلى أن مَنَّ الله عليه باليقين ، وهو النور الذى يقذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[3] .

ويستعرض الغزالى العلوم الأخرى خلاف التصوف كعلم الكلام والفلسفة ، والباطنية القائلون بالمعرفة عن طريق الإمام المعصوم ، ويبين قصور

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٧ .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٦٠ .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٢٩ - ٣٢ .

تلك العلوم عن الوصول إلى المعرفة ، ناقدا لتلك العلوم نقد العالم بها ، والمحلل لها والمدقق فيها ، فهو يرى أن علم الكلام مثل الدواء لا يصلح إلا للمريض الذى يحتاج إليه ، فهو عند الحاجة وعلى قدرها ، أما ما عدا ذلك فمذموم ، وحتى ذلك المحمود منه لا يشفى غليله ·

وكذلك الفلسفة منها ما يذم ومالا يذم وما يكفر به قائله وما لا يكفر به قائله ، وما يبتدع فيه ومالا يبتدع ، ولقد صنف الغزالى الفلاسفة ووصف كافتهم بالكفر ، من دهريين وطبيعيين والهيين الذين اتهمهم بمخالفة المسلمين فى إنكار حشر الأجساد ، وأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات ، والقول بقدم العالم ، ومن المعروف أن الغزالى قد ألف كتابين : **أولهما** : ليبين مذاهب الفلاسفة وآراءهم وسماه « مقاصد الفلاسفة » ، ثم ثنى بكتاب آخر : سماه « تهافت الفلاسفة » هاجمهم فيه وبين سقوط آرائهم ·

كذلك عارض الباطنية وله كتاب سماه « فضائح الباطنية »[1] ·

وانتهى الغزالى إلى طريق الصوفية الذى وجد فيه ضالته المنشودة ولنتركه يتحدث عن ذلك الطريق وعمن أخذ عنهم فيقول : « ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم (يقصد الكلام والفلسفة ومذهب التعليم عند الباطنية) أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقهم المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله ، وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل « قوت القلوب » لأبى طالب المكى رحمه الله وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشلبى وأبى يزيد البسطامى قدس الله أرواحهم وغير ذلك من كلام مشايخهم »[2] ·

ويعلى الغزالى من شأن الصوفية ، فهم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق · وجميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ·

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٣٥ - ٦٧ ·

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٦٨ ·

وطريقهم يقوم على تطهير القلب عما سوى الله ، والفناء بالكلية فى الله ، ووصولهم إلى حال لا يمكن التعبير عنها ، بل إن محاولة التعبير عنها خاطئة ، لكنها ليست حال الحلول أو الاتحاد[1] .

ويقول الغزالى أيضا أن طريق الصوفية راجع إلى « تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار المعرفة»[2] .

وتحتل المعرفة مكانا هاما فى التصوف عند الغزالى والمقصود بها معرفة الله تعالى ، ولقد تحدث أكثر من مرة وفى أكثر من مؤلف من مؤلفاته عن المعرفة عند الصوفية من حيث موضوعها ومنهجها وغايتها ، مقارنا بينها وبين المعرفة العقلية عند العقليين .

يرى الغزالى أن أداة المعرفة الصوفيـة هى القلب وليست الحواس أو العقل .

والغزالى يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم ، والذى يجعل مرآة القلب غير مجلوة هو الانشغال بشهوات الدنيا « وتحتاج أن تعرف فى ضمن ذلك أن القلب مثل المرآة ، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما فى إحداهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور باقى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا ، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه »[3] .

ويعطى الغزالى مثالا يبين كيف يكون القلب أداة المعرفة الصوفية ، فيقول : « لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار ، تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أكثر وأغزر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٧٦ .
(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٣ ص١٧ .
(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٢٤ .

مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلىء علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله »[1].

وهذا المنهج يغاير منهج المتكلمين والفلاسفة الذى يقوم على العقل واستدلالاته والانتقال من المقدمات إلى النتائج أما منهج الصوفى فهو يقوم على الإلهام الإلٓهى ، والذى هو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها ، والعلم الحاصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف[2].

وعن طريق الإلهام يحدث للصوفى الكشف ، ويصفه الغزالى أحيانا بالنور الذى يقذفه الله فى قلب الصوفى ، على نحو ما حدث للغزالى نفسه عند انتقاله من الشك إلى اليقين .

ويعتبر الكشف عند الغزالى أرقى مناهج المعرفة ، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاث درجات :

فهناك إنسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض ، وهذا لم يخلص بعد من قيود الحس ، وهذا يجب عليه أن يكتفى بالقرآن والحديث ، وألا يتجاوز نصوصهما ، بل عليه أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، لأن تأويل العامى يشبه خوض البحر ، وعلى من لا يحسن السباحة ألا يقترب من مزالق الشطوط .

وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى ، ودرجته فى رأى الغزالى قريبة من درجة العامى .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٣ ص١٧ .

(٢) الغزالى : الرسالة اللدنية ص١١٦ .

وهناك العارف الصوفى ، الذى لا يقف عند ظاهر النصوص ، ولا يقنعه النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، وإنما هو يتجاوزهما إلى نوع آخر من العلم قذفه الله فى القلب ، وفيه يشهد الحق بنور اليقين ·

ويمثل الغزالى لهذه المناهج الثلاثة كما يلى :

١ - إيمان العوام المستند إلى الخبر ، وهؤلاء العوام يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن يقال لهم : إن فلانا فى الدار فيؤمنون بما يسمعون ·

٢ - إيمان العلماء الذين يصلون إليه عن طريق الاستنباط كأن يسمعوا فلانا يتكلم ، فيستنبطون أنه فى الدار ·

٣ - إيمان العارفين والذين يصلون إلى درجة اليقين حيث يشاهدون الحق بلا حجاب ، ومثلهم كمثل من دخل الدار وفيها رجل فرأوه بأعينهم ·

وسبيل تحقيق هذا اليقين هو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال على الله بكنه إلهـى ، أى : سلوك طريق الصوفية وإخضاع النفس لأحكامه فى الرياضة والمجاهدة ، وفى نهاية هذا الطريق يزول عن عين القلب كل حجاب ، ويفتح من دون البصيرة كل باب ، وهناك يشهد العبد الرب شهودا عينيا(١) ·

ويميز الغزالى بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء فيقول : « اعلم أن العلوم التى ليست ضرورية - وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال - تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدرى وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم ·

« فالذى يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاما والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا » ·

« ثم الواقع فى القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك » ·

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ص١٣ - ١٤ ، وأيضا د · مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٥٨ - ١٥٩ ·

« والأول : يسمى إلهاما ونفثا فى الروع ، والثانى : يسمى وحيا وتختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء ، والذى قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء »[1].

ويرى الغزالى أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة ، فيقول : « وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الإنسان ، وفى كماله سعادته ، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال »[2].

وغايات المعرفة عند الغزالى هى التخلق والحب لله والفناء فيه والسعادة .

ذلك أن المعرفة عنده ، تهدف إلى غاية أخلاقية ، لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقائه « والمعرفة علامة الهداية » كما يقول الغزالى وكلما زادت زاد التخلق والصفاء .

ويجعل الغزالى حب الله ثمرة لمعرفته ، إذ « لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه » و « لا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله سبحانه » و « من أحب غير الله ، لا من حيث نسبته إلى الله ، فذلك لجهله وقصوره فى معرفة الله »[3].

* * *

٤ ـ التصوف الفلسفى فى القرنين السادس والسابع

لقد كان التصوف السنى سائدا فى القرن الخامس ومثله الإمام الغزالى ، وفى القرنين السادس والسابع اتخذ التصوف طابعا آخر ، حيث مزج الصوفية أذواقهم ومواجيدهم الصوفية بأنظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ ص١٦ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٣ ص١٣ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٧٦

فلقد امتزج التصوف بالفلسفة ، وتبعا لذلك تطور موضوع التصوف ، وتفرع عن ذلك المسائل التى تلائم طبيعة العناصر التى اختلطت به ، وتكلم الصوفية فى مسائل فلسفية بمنهجهم الذوقى .

ولقد ذكر ابن خلدون الموضوعات التى تناولها الصوفية المتفلسفون ، وحصرها فى أربع مواضع هى :

أحدها : الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره .

وثانيها : الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها .

وثالثها : التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

ورابعها : ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها .

ويحدد ابن خلدون موقفه من كلامهم فى هذه الموضوعات ، فيذكر أن كلامهم فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجيد « فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة » وكذلك يقر بالكرامات « وأما الكلام فى كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتعرفهم فى الكائنات فأمر صحيح غير منكر » أما « الكلام فى الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه » « وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب (أى غير مؤاخذ بما يصدر عنه وغير مكلف) »[1] .

والصوفية المتفلسفون قد شاركوا غيرهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى

(١) ابن خلدون : المقدمة ص٤٤٧ - ٤٤٨ .

فى التصوف فى المجاهدات النفسية من أجل الترقى الخلقى الذى هو عين السعادة ، وأنهم جعلوا الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق ، وأن أصحابه تحققوا بالفناء ·

إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور :

أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها فى كتبهم أو أشعارهم ·

وثانيها : أنهم أسرفوا فى الرمزية إلى حد بدأ معه كلامهم غير مفهوم للغير ·

وثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل[1] ·

وسوف نتحدث عن واحد من الصوفية الممثلين لهذا الاتجاه الفلسفى ونكتفى بمجرد الإشارة والتى تكفى لإعطائنا فكرة موجزة عن التصوف الفلسفى من خلال عرض بعض آراء لواحد من أقطابه ·

* * *

محيى الدين بن عربى

ولد ابن عربى فى مرسية (جنوبى شرق الأندلس) فى ٥٦٠هـ ، ونشأ فى أسرة غنية كثيرة التدين ، وعاش منذ نشأته عيشة صوفية ، وكثر تطوافه فى العالم الإسلامى خارج الأندلس، فذهب إلى أفريقية، ثم ذهب إلى بلاد المشرق مكة وبغداد والقاهرة واستقر به المقام فى دمشق حيث توفى ٦٣٨هـ[2] ·

ولقد اشتهر ابن عربى بغموض أسلوبه ، ولقد نصح القدماء الناس طلبا للسلامة ، وصونا للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يكفوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا فى أقوالهم ، وقد تردد هذا النصح بوجه خاص

---

(١) د · أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩٢ ·
وأيضا قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الإسلام ص٦٨٤ وما بعدها ·
(٢) د · عمر فروخ : التصوف فى الإسلام ص١٦٣ - ١٦٥ ·

فى النهى عن مطالعة كتب ابن عربى لما اشتهر به غموض أساليبه واستغلاق معانيه ، لا تزهيدا للناس فى قراءتها ، أو إنكارا عليه فيما كتبه ، وإن حدث ذلك أحيانا ، بل حرصا على ألا يساء فهم مقصوده وحماية لعقيدة القارئين من ان تتسرب إليها شكوك هم فى غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه[1].

ولقد ثار الفقهاء على الصوفية ، واشتدت ثورتهم بصفة خاصة على محيى الدين بن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود وما يترتب على هذا المذهب من نتائج تنافى تعاليم الإسلام ، واتهمه كثير منهم بالكفر ، وألفت الكتب ضده .

ومع ذلك فلقد كانت هناك طائفة أعجبت بابن عربى ودافعت عنه، وعلى سبيل المثال فلقد ألف جلال الدين السيوطى كتابا فى الدفاع عن ابن عربى سماه « تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى »[2].

ومذهب ابن عربى يقوم على فكرة أساسية تدور حولها كل أفكاره وفلسفته الصوفية ، وهى فكرة وحدة الوجود التى ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها فى كل ما قاله وأحس به ، وهى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات - وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها[3] ، ومعنى هذا أن الوجود واحد هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد فى العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة .

ويقول ابن عربى مؤكدا هذا المعنى « .. ما ثم إلا هو .. وما هو إلا هو .. وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها وليست إلا هو .. وإن الحق (الله) المنزه هو الخلق (العالم) المشبه » « أعلم أن المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله » . « فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى

---

(١) د. أبو العلا عفيفى : مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربى ص١٥ .
(٢) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص١٨٠ .
(٣) د. أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٤ .

أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيـان الممكنات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق ٠٠ وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى ، وهذا معنى الخيال ، فالله عين الأشياء وعين الوجود ٠٠ فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ماصح الوجود فهو عين الوجود ، فهو على كل شيء حفيظ ، ٠٠ فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته ٠٠٠ فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير»[1] .

فابن عربى فى هذه النصوص يحـاول أن يشرح العـلاقة بين الحق والخلق ، ويلجأ فى شرحه إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل السريان فى الوجود ، فللحق وجود حقيقى وهذا له فى ذاته ، ووجود إضافى وهو وجوده فى أعيان الممكنات ، وهذا بالنسبة له كالظل الذى يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله (الظاهر) فالعالم ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوم له ، وهو نفس الرحمن الذى تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوى صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوى نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات ٠

ولكن الخلق (عالم الظاهر) فى تغير مستمر وتحول دائم ، أما الحق فهو على ما عليه منذ الأزل ٠ وخلق العالم عند ابن عربى لا يقصد به إيجاد العالم من عدم ولا إحداثه فى زمن معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهـى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدد من الصور ، وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبدا ، لأن نسبة الذات الإلـهيـة إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى[2] ٠

ويبين ابـن عربى الحكمـة من خلق الخلق فيفسر الحـديث القدسـى :

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ص٧٦ ، ٧٨ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١١١ ٠
(٢) د٠أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٧ ، ٢٨ ٠

« كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى » بأن الحق تعالى شاء أن يظهر للخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز الخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها .

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى واحدة ، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية ، والعقل القاصر هو الذى يفرق بينهما تفرقة حقيقية يقول ابن عربى :

فرق وجمع فإن العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

خلاصة القول : إن وجود الممكنات فى رأى ابن عربى هو عين وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنسانى القاصر هو الذى يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت : هى الخلق »[1].

ومذهب ابن عربى فى وحدة الوجود يفترق عن رأى الحلاج فى الحلول ، أى حلول اللاهوت فى الناسوت ، وذلك لأن ابن عربى اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا ، فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتى الباطن والظاهر أو لكلمتى الجوهر والعرض .

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ص٤٨ ، د.أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٢٤ ، د.أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٢ .

والإنسان هو أكمل تجليات الحق ، لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه ، هو العالم الأصغر التى انعكست فى مرآة وجوده كل الكمالات العالم الأكبر ، لذا استحق دون سائر المخلوقات أن تكون له الخلافة عن الله .

ومن هنا جاءت فكرة « الإنسان الكامل » أو الحقيقة المحمدية فالإنسان الكامل وهو المرموز إليه بآدم ، هو الجنس البشرى فى أعلى مراتبه والتى اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى ، والإنسان الكامل ، وإن كان مرادفا للجنس البشرى فى معظم أقوال ابن عربى ، لا يصدق إلا على مراتب الإنسان وهى مرتبة الأنبياء والأولياء ، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبى محمد ﷺ .

ويفرق ابن عربى فى الإنسان الكامل بين ناحيتين : الأولى : باعتباره إنسانا حادثا ، والأخرى : خاصة به باعتباره أزليا أبديا ؛ لذلك يصفه بأنه هو الإنسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى ، وأن قيام العالم بالإنسان الكامل ، ولا يزال العالم محفوظا به « فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزانته ، وسماه خليفة من أجل هذا ، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن » والإنسان الكامل مصدر الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل[1] .

ويترتب على قول ابن عربى بوحدة الوجود وقوله بالحقيقة المحمدية ، القول بوحدة الأديان حيث إن مصدرها هو الحقيقة المحمدية فالدين كله واحد وهو الله ، الذى لا تحصره صورة ولا يحده عقل أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب ، إن العارف الكامل فى نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب - فالمعبود هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهذا

(١) ابن عربى: فص حكمة الهية فى كلمة آدمية ص٤٨ وما بعدها وص٢١٤ وأيضا مقدمة د. أبو العلا عفيفى ص٣٦ ، ٣٧ .

الجوهر ، فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، ويفسر ابن عربى قوله تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوٓاْ إِلاَّ إِيَّاهُ . . ﴾[1] أى حكم وقدر أزلا أنكم لا تعبدون إلا الله مهما تكن صور معبوداتكم .

ويقول ابن عربى :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويقول أيضا :

عقد الخلائق فى الإلـه عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وهذا ينفى واقع تباين العقائد الدينية والصحيح والفاسد ، ويجمع بين هذه المتناقضات فى عقيدة واحدة ، وفى هذا غلو لا مبرر له[2].

وهذه باختصار أهم ملامح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود وما ترتب عليه من القول بالحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل والقول بوحدة الأديان - ولقد كان لابن عربى تأثير فيمن جاءوا بعده من الصوفية ، وأصبحت له مكانة كبيرة ، وامتد أثره إلى شعراء الصوفية الفرس وغيرهم ، لذا قد اكتفينا به كنموذج للتصوف الفلسفى ووحدة الوجود ، وإن كان هناك من هو أمعن منه فى القول بوحدة الوجود ونفى الكثرة وإطلاقه ، وهو ابن سبعين الذى عرف مذهبه بالوحدة المطلقة ، والفكرة الأساسية عنده هى القول بالوحدة المطلقة ، وهى أن الوجود واحد هو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى

---

(١) الإسراء : آية ٢٣ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٣ ، ٢٠٤ ، د. أبو العلا عفيفى : مقدمة فصوص الحكم ص٣٢ - ٣٥ والفصوص ص١٩١ - ١٩٦ .

فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابتة(١) .

كذلك كان هناك ابن الفارض الذى هو أبرز صوفية الحب الإلهى ، والذى خاض تجربته ، وعانى وجاهد ، وصاغ معاناته ومجاهداته شعرا ، وكان الحب عنده هو ثمرة تلك المعاناة ، ورأى أن الحب هو عين الحياة ، واقترن الحب عنده بالفناء فى مراد المحبوب ، وترتب على القول بالفناء القول بالوحدة وحدة الشهود ، والقول بالحقيقة المحمدية أو (القطعية) ووحدة الأديان(٢) .

ولقد ازدهر التصوف السنى فى هذين القرنين (السادس والسابع) وظهرت بصورة أوضح الطرق الصوفية ، وأصبحت لفظة (طريقة) عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة من أفراد الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين ، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى ، ويحبون حياة جماعية فى الزوايا والربط والخانقات ، أو يجتمعون اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام(٣) .

ومن أشهر هذه الطرق :

- « الطريقة القادرية » ومؤسسها عبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ) .
- والرفاعية نسبة إلى أحمد بن أبى الحسين الرفاعى (٥٧٠هـ) .
- والسهروردية نسبة إلى السهروردى (٦٣٨هـ) .
- والطريقة الشاذلية نسبة إلى أبى الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلى (٦٥٦هـ) .

* * *

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٠٩ وأيضا كتابه عن ابن سبعين .

(٢) د. مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى (نشرة دار المعارف) وأيضا ابن الفارض : سلطان العاشقين ، ضمن سلسلة أعلام العرب .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف ص٢٣٥ .

الفصل السادس

لمحات من الاتجاه الأخلاقي
عند الصوفية

- التصوف والأخلاق .
- الأخلاق عند الغزالي .
- الأخلاق العملية عند الغزالي .

الفصل السادس

لمحات من الاتجاه الأخلاقى عند الصوفية

التصوف والأخلاق

هناك تعريفات كثيرة للتصوف ، وتسير هذه التعريفات فى ثلاث اتجاهات رئيسية هى : الاتجاه الأخلاقى وهو الذى يربط التصوف بالسلوك والأخلاق - والاتجاه الذى يربط التصوف بالزهد والعبادة والاتجاه الذى يربط بين التصوف والمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب ، وهو يعبر عنه بالاتجاه الروحى .

والذى يهمنا فى هذه الاتجاهات هو الاتجاه الأخلاقى ، فإننا نجد أن كثيرا من الصوفية يربطون بين التصوف والأخلاق ، ويعرفونه تعريفا أخلاقيا ، ونذكر على سبيل المثال ، تعريف الجنيد للتصوف : « بأنه تصفية القلب عن مواقف البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ما هو أولى على الأبدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء على الحقيقة واتباع الرسول ﷺ فى الشريعة »[1].

فالتصوف بذلك هو ضبط النفس ، وعدم الانقياد إلى الشهوات ، والبعد عن الرذائل ، والتمسك بالفضائل ، ونجد هذا المعنى يتكرر كثيرا فى تعريفات الصوفية للتصوف ، ولقد أورد القشيرى الكثير من التعريفات الأخلاقية للتصوف ، وعلى سبيل المثال ، تعريف التصوف بأنه : « الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى » وأيضا التصوف « أخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم مع قوم كرام » بل إن « الكنانى » قد جعل الأخلاق معيارا للتصوف ، تزيد درجته بزيادة الأخلاق فيقول : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء »[2].

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٥ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٥٥١ - ٥٥٤ .

ولقد مر التصوف بأدوار عديدة ، إلا أن خصائصه المميزة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة ، كانت خصائص أخلاقية ، وهذا ما جعل الشيخ مصطفى عبد الرازق يعد التصوف فى أول عهده بالتكوين العلمى علما للأخلاق الدينية الإسلامية ومعانى العبادة ، مستدلا على ذلك بما قاله ابن القيم المتوفى ٧٥٦هـ فى (مدارج السالكين) : « واجتمعت الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق »[١].

والمتأمل لما خلفه الصوفية من آثار يجد اهتمامهم بالأخلاق واضحا وبارزا ، وفهمهم العميق لها ، فلقد اهتموا بمعرفة النفس وتطهيرها من أدران الغفلة والرياء ، وألحوا على إحياء العزيمة والقلب ، والتنفير من الإثم الظاهر والإفك الباطن[٢] . وما رسموه من آداب للمريدين ، وما حثوا عليه من فضائل فى السلوك ، يفيض بمعانى أخلاقية سامية .

ولقد ربط الصوفية بين المقامات التى يترقى إليها الصوفى وتتحقق بالمزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة ، وبين الأخلاق ، فلقد قيل : « من أوتى الخلق فقد أوتى أعظم المقامات »[٣].

وطريق الصوفية يقوم على مجاهدة النفس حتى تتحلى بالأخلاق ، ويميز السهروردى بين طريق مجاهدة الصوفية للنفس والذى يرمى إلى الأخلاق الكريمة ، وبين طرق غيرهم ، فيقول : « فالصوفية راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق ، وكم من نفس تجيب إلى الأعمال ولا تجيب إلى الأخلاق فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق ، ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون البعض ، ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها »[٤].

والواقع أن علاقة التصوف بالأخلاق ، تنبع من طبيعتهما ، إذ كلاهما يهتم بالسلوك العملى ، ويرمى إلى السلوك الفاضل ، وتطهير الباطن ، وأن يأتى السلوك موافقا لصفاء الباطن ونقائه ، من هنا كانت هناك وشائج قربى بينهما .

---

(١) ماسينون ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٣٨ - وأيضا د . مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص١٢١ .

(٢) د . زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ص٤١ .

(٣) السهروردى : عوارف المعارف مطبوع مع المجلد الخامس من الأحياء ص١٣٢ .

(٤) السهروردى : عوارف المعارف مطبوع مع المجلد الخامس من الأحياء ص١٣٢ .

الجوانب الأخلاقية فى التصوف :

نعرض فيما يلى لتلك الجوانب على سبيل الجملة لا على سبيل التفصيل :

١ - الفهم الأخلاقى لمعنى العبادات :

لقد فهم الصوفية العبادات التى شرعها الإسلام على أنها ليست مجرد أعمال ظاهرة بل إن لها معانى باطنية ذات أساس أخلاقى ، وسوف نشير بإيجاز إلى أمثلة توضح ذلك الفهم الأخلاقى للعبادات .

إن عبادة الله فى نظرهم لا تقوم على أساس الخوف من النار والطمع فى الجنة ، إن مثل ذلك كمثل الأجير السوء ، وصاحب هذا الفهم لا يزداد من الله إلا بعدا ، يقول إبراهيم الخواص وهو من الصوفية : « من اتباع الهوى أن يعبد العبد ربه لطلب ثواب أو خوفا من عقاب فلا يزداد صاحب هذا القصد على مرور الزمان إلا إدبارا »(١) .

فالعبادة بذلك لا تقوم على العوض ، يقول ابن عطاء : « من طلب عوضا من الله على عبادته استحق الطرد والمقت »(٢) .

ولا يخفى ما فى هذه الأقوال من معنى أخلاقى ، يقوم على أداء الواجب لذاته دون نظر لمنفعة واجتناب ضرر .

ولقد أفاض الغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » فى ذكر المعانى الباطنية الأخلاقية للعبادات ، نذكر منها بإيجاز على سبيل المثال :

يذكر الغزالى أن هناك معانى باطنية تشترط فى صحة الصلاة وكمالها ، ويسميها حياة الصلاة ، أى أنه يقصد أن بها تتحقق الصلاة ، ولا تتحقق بدونها ، وهذه المعانى هى الخشوع وحضور القلب والتفهم ، والتعظيم ، والهيبة ، والرجاء ، والحياء ، فهذه المعانى هى التى تتم بها الصلاة الحقة ، ويتحقق المراد بها ، وهو النهى عن الفحشاء والمنكر ، لأن تحقق هذه الأمور كفيل بالنهى عن الفحشاء والمنكر »(٣) .

---

(١) الشعرانى : الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية حـ١ ص٦١ .

(٢) الشعرانى : الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية حـ١ ص٦٠ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ١ ص١٥٩ - ١٧٢ .

والزكاة : إنما هى تطهر النفس من رذيلة البخل ، وتكسبها فضيلة الجود والسخاء وشكر المنعم ، ولقد ذكر الغزالى من شروط أدائها ، أن تؤدى فى السر بعيدا عن الرياء وحب السمعة ، لأن فى إظهارها هتك لستر المروءة ، وذلا وامتهانا للمؤمن الذى يأخذها ، وليس للمؤمن أن يذل نفسه .

وإخفائها أسلم لقلوب الناس وألسنتهم ، لأنه ربما يؤدى إظهارها إلى وقوعهم فى الكبائر والحسد والغيبة والنميمة .

أيضا يجب على من يخرج الزكاة أن يستصغر ما يقدمه لأنه إن استعظم عطيته أعجب بها والعجب من المهلكات(١) .

فالزكاة بذلك ليست مجرد مال يخرجه الفرد ، بل هى تعلمنا صفات أخلاقية ، وتبعدنا عن الرذائل .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام ، وصوم خصوص الخصوص ، وهو صوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية(٢) .

والحج : يعنى التجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ، وهذا لا يتم إلا بالتنزه عن الشهوات والكف عن اللذات ، والاقتصار على الضرورات فيها .

وإذا كان الحج يحتوى على أعمال لا يستطيع العقل أن يدرك كنهها ، كرمى الجمرات والتردد بين الصفا والمروة ، فإن هذا يعنى أن تكون نجاة الخلق على خلاف هوى طباعهم وأن يكون زمامها بيد الشرع ، وفى هذا تزكية للنفس وصرفها عن مقتضى الطبع(٣) .

خلاصة القول : أن هذه الإشارات الموجزة التى أوردناها توقفنا على فهم الصوفية لمعنى العبادات ، وهذا الفهم يقوم على أساس أخلاقى ، وحث

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ١ ص٢١٣ - ٢٢٧ .
(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ١ ص٢٣٤ .
(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ١ ص٢٦٥ وما بعدها .

النفس على الفضيلة وتخلصها من الرذيلة ، ولقد عول الصوفية كثيرا على البعد الباطنى وإثرائه ·

٢ – العناية بإصلاح الباطن :

لقد أولى الصوفية عناية كبيرة بالحياة الباطنية للإنسان ، وإثراء الجانب الروحى فيه ، وتحدثوا عن خلجات النفس وخطرات القلب ، ودقائق المشاعر ورقائق الأحاسيس ، واهتموا بعلاج النفس من أمراضها ، فكما يعتنى الإنسان بسلامة الجسد فإن العناية بسلامة النفس أولى ·

وعناية التصوف بالجانب الداخلى للإنسان إنما تنبع من طبيعة التصوف ذاته « فالتصوف أولا وأخيرا ليس إلا رحلة نفسية ، فيها يتم للصوفى اكتشاف أبعاد نفسه ، ومدى صلتها بالله وبخلقه ، وما يؤديه الصوفى من أعمال ، وما يقوم به من واجبات ومجاهدات ليس إلا زادا ، وإعدادا ، ووسيلة لإتمام هذه الرحلة بنجاح[1] .

ومن هنا كان اهتمام الصوفية بمعالجة النفس ، وهذا العلاج يقوم على تخلية النفس من الرذائل وتحليتها بالفضائل ، بل إن هذا الإصلاح الأخلاقى مقدمة ضرورية للمريد الذى يسلك طريق الوصول إلى الله ، فلا يقوم على العبادة والذكر إلا بعد تخلية النفس من الرذائل ، يقول « الشعرانى » فى ذلك « ومن شأنه (أى المريد) مكابدة خواطره ومعالجة أخلاقه ونفى الغفلة عن قلبه بمداومة الذكر ، أما لكثرة تلاوة القرآن والصلاة ، فلا يعول المريد الصادق عليه لأن القرآن إنما هو ورد الكمال » وكذلك الصلاة ، وأما المريد فإنما عمله الدائم فى تنظيف ظاهره وباطنه عن الصفات التى تمنعه من دخول حضرة الله عز وجل كالغضب وعز النفس والكبر والعجب والحسد ونحو ذلك ، فإذا تطهر المريد من هذه الصفات فهنـــاك يصلح له تلاوة القرآن ومجـالسة الحق جل وعلا ، والوقوف بين يديه فى الصلاة وغيرها ، هذا ما درج عليه السلف الصالح »[2] .

---

(١) د· كمال جعفر : مدخل إلى الأخلاق ص ١٤١ ·

(٢) الشعرانى : الأنوار لقدسية فى معرفه قواعد الصوفية حـ١ ص٦٩ وانظر أيضا : تهذيب الأخلاق لابن عربى حيث رأى أن ملاك الأخلاق هو تذليل القوة الشهوانية والفضيلة وخضوعها للقوة العاملة ص٤٤ – ٥٣ ·

وأيضا يذكر (السهروردى) فى آداب المريدين ، أن على المريد أن يجتهد فى تبديل أخلاق النفس كالكبر والبخل والحرص والأمل والحدة والحسد والرياء والمراء ، والمنازعة والغيبة ، وسوء الظن والوقاحة ، وغيرها من الأخلاق الذميمة بضدها من الأخلاق الحميدة[1] .

ويبين « ابن عطاء الله السكندرى » كيفية تبديل الأخلاق المذمومة إلى أخلاق حميدة ، فيذكر أنه إذا أردت أن تحاسب النفس على الأفعال المذمومة وتعويدها الأفعال الجميلة « فاجعل أحوالك على ضد ما كنت عليه ، فاجعل بعد السهر فى معصية الله ، السهر فى طاعته وبدل الإقبال على أهل الدنيا . الإعراض عنهم ، والإقبال على الله ، وبعد النشاط فى خدمتهم ، النشاط فى خدمة الله ، وبعد الإصغاء لكلامهم والاستماع إليه ، الإصغاء لكلام الله والاهتمام به ، وبعد قطع الوقت فى الغيبة ، وذكر أحوال الناس ، الإكثار من التوبة والاستغفار ، وبعد الأكل بالشره والشهوة ، الأكل القليل الذى يعينك على العبادة ، ويساعدك فى القيام بواجبات الحياة ، فتأكل متعبدا لا متشهيا شرهـا ، وتلبس للتحدث بنعمـة الله بعد أن كنت تلبس الثياب للتفاخر والشهرة ، . . وتطلب العلم لتنفع به نفسك ، وتعلم غيرك . ابتغاء مرضاة الله ، بدل أن كنت تطلبه للدنيا والشهرة والغلبة ، وتخلص نيتك لله تعالى فى حجك وإنفاقك ، وقولك وعملك ، حتى تنقلب العادة عبادة ، وتصبح ربانيا فى كل عمل وعلى كل حال »[2] .

وعلى هذا فالصوفى يقوم باستبطان نفسه وتأملهـا ، ليعرف نفسه وعيوبها ، ويقوم تلك العيوب ، ويقتلع تلك الآفات ، وعملية محاسبة النفس ومراقبتها ، وتأملها يعنى الارتداد إلى ذلك البعد الباطنى للإنسان ، وذلك يتطلب الخلوة والعزلة عن الناس ، لذا آثر الصوفية الخلوة والعزلة ودعوا إليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، يقول ابن عطاء فى فضل العزلة والدعوة إليها : « ولو انقطعت عن الخلق ، لفتح لك باب الأنس به تبارك وتعالى ، لأن الأولياء قهروا أنفسهم بالخلوة والعزلة ، وفطموها عن شهوات الحياة الدنيا ،

---

(١) أبى النجيب ضياء الدين السهروردى : آداب المريدين ص٦١ .
(٢) ابن عطاء الله السكندرى : بهجة النفوس ص١٠٩ .

وأدبوها بالعفة والقناعة والاستغناء بالحلال الطيب ، عما فى أيدى الناس ، وذبحوا شهوات الطمع والشهرة ، بسكين الخوف ، فسمعوا من الله ، وأنسوا به وتلذذوا بمناجاته وفازوا بمتعة القرب منه عز وجل ، قال تعالى : ﴿ . وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب ﴾(١) .

فإن أردت أن تستخرج مرآة قلبك من الأكداد ، فارفض ما رفضوا وهو الإنس بالخلق ، والإكثار من مخالطتهم ، ومشاركتهم فى لغو القول وضلال العمل ، ولا تقعد على أبواب الطرق والشوارع والحارات لانتقاد عباد الله(٢) .

ولكن هل يعنى هذا انعدام البعد الاجتماعى عند المتصوفة ؟ يمكن للإجابة على هذا أن نذكر ما ذكره « ماسينون » فى مقدمة كتابه « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » فقال : إن منهج الاستبطان الذى يقوم عليه التصوف وبه أحيا الإسلام وعلومه على حد تعبير الغزالى ، يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين ، وذلك لأن - الصوفية كما يقول المحاسبى فى كتاب « المحبة » قد رنوا بأبصارهم بفضل ضياء الحكمة الإلَهية ، إلى المناطق التى تنمو فيها الأدوية ، وقد علمهم الله كيف يفعل الدواء ، فبدأوا بشفاء قلوبهم ، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين يتألمون . . .

وقوة التصوف الإسلامى الدائمة ليست فى الانعزال المترفع المحزون الذى فيه يصبح المجذوب . بل هى فى الشوق الخارق إلى التضحية فى سبيل إخوانه ، فى الوجد العالى للاستشهاد الذى تغنى به الحلاج حين قال : فالصوفى يخدم نفسه ، كما يخدم الآخرين ، يكتشف عيوب نفسه ليعالجها فى نفسه وفى الغير ، ويرتفع بمستوى الحياة الروحية ، ليجعل منها نموذجا يحتذيه ، ليس فقط أصحابه فى الطريقة ، بل وسائر الأمة ، ويستهلك نفسه فى الحب الإلَهى ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة(٣) .

وفى الواقع أن حديث الصوفية عن آداب الأخوة والألفة وحقوق

---

(١) العلق : آية ١٩ . (٢) ابن عطاء الله السكندرى : بهجة النفوس ص١١٤ - ١١٥

(٣) نقلاعن كتاب « تاريخ التصوف الإسلامى » للدكتور عبد الرحمن بدوى ص٢٣ ، ٢٤ .

الصحبة ، يؤكد ذلك البعد الاجتماعى ، وسوف نرى مزيدا من ذلك حين نعرض نوعية الفضائل التى حث عليها الصوفية ٠

فالعزلة بذلك ليست غاية فى ذاتها ، بل هى وسيلة تمكن الصوفى من مراجعة نفسه وتصحيح نوازعها وتعديل رغباتها وهى فترة تسليح الإنسان بما يقوى به على مصارعة الشر ، ومعايشة الرذيلة دون أن تؤثر فيه[١].

وابن عطاء الله الذى ذكرنا قوله فى فضل العزلة ، يرى إباحة الخروج من تلك العزلة إذا كان فى الخروج أمر بمعروف ، أو نهى عن منكر ، أو سعى على المعيشة ، أو قضاء حوائج المسلمين وجلب النفع لهم ، وذلك لأنه نوع من العبادة يثاب عليه المرء[٢].

وخلاصة القول إن الصوفية يرمون إلى عمارة الباطن ، ونقاء السريرة وخلوصها ، وصدق النية ، وتهذيب النفس وتطهيرها من الرذائل ، ليتحقق لها صفاءها ونقاءها ، وذلك كله لا يتم إلا عن طريق تحلى النفس بالأخلاق الحسنة ، وتخليتها عن الرذائل المذمومة ، ومسارعتها إلى الخيرات ، واجتناب الشهوات ٠

٣ - أدب الجوارح :

لم يقتصر اهتمام الصوفية على إصلاح الباطن وإثرائه بالمعانى الروحية فحسب ، بل اهتموا أيضا بأدب الجوارح ، وهى الأداة التى يتم بها السلوك ، ولكل جارحة أدب تختص به ، قال الله تعالى : ﴿ ٠٠ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾[٣].

وأدب الجوارح : هو أن لا تتحرك جارحة منها فى غير رضاء الله ، وأدب اللسان أن يكون رطبا بذكر الله عز وجل ، وبذكر الإخوان بالخير والدعاء لهم ، وبذل النصيحة والوعظ ، ولا يكلمهم بما يكرهون ، ولا يغتاب ولا ينم ، ولا يخوض فيما لا يعنيه ، وأن يتكلم فى كل مكان بما يوافق

---

(١) د٠ كمال جعفر : المدخل إلى الأخلاق ص١٥٩ ٠

(٢) ابن عطاء الله : بهجة النفوس ص١١٣ ٠

(٣) الإسراء : آية ٣٦ ٠

الحال ، وأن يكون ترجمانا للقلب ، وأن يكون مفتاحا للخير ، وأن يلزم الصمت حين يجب الصمت .

وأدب السمع : ألا يسمع إلى الفحش والغيبة والنميمة وكل منكر بل يستمع إلى الذكر والوعظ والحكمة وما يعود عليه بالفائدة دينا ودنيا .

وأدب البصر : الغض عن المحارم وعن عيوب الناس والإخوان والمنكرات والمحرمات ، ويكون نظره بالاعتبار والاستدلال على قدرة الله تعالى وعظمته .

وأدب اليدين : البسط بالبر والإحسان ، وخدمة الإخوان ، وألا يستعين بها على معصية .

وأدب الرجلين : السعى بهما فى صلاح نفسه وإخوانه ، وألا يمشى فى الأرض مرحا ، ولا يختال ولا يتبختر ولا يزهو ، فإنها مما تبغضه إلى الله تعالى ، ولا يستعين بهما على المعاصى[1].

وعلى هذا فيجب استخدام كل جارحة فيما شرع الله فى استخدامها ، وألا نستعملها فى نقل الشرور والمعاصى ، فنخرج بذلك عن الحدود التى رسمها الله لاستعمالها ، ووظيفتها التى خلقت من أجلها ، وحسن استخدام تلك الجوارح يتبع سلامة الباطن ونقائه ، وبذا يسرى الخشوع فى القلب والجوارح معا .

نماذج من أخلاق الصوفية :

نعرض فيما يلى لنماذج من الأخلاق التى تحلى بها الصوفية ، وحثوا عليها ، والتمسك بها ، وذلك على سبيل الإيجاز :

١ - **التواضع** : من أفضل ما تحلى به الصوفية من أخلاق التواضع ، وهو أن تعرف مقدار نفسك ومقدار الآخرين ، وإذا تأملنا كلمات الصوفية فى التواضع نجد أنها تعنى عدم الكبر والتعالى على الآخرين ، وعدم العجب والاعتداد بالنفس الذى يخرجها عن حد الاعتدال فى معاملة الآخرين ، يقول

---

(١) السهروردى : آداب المريدين ص٧٢ - ٧٦ وأيضا القشيرى : ترتيب السلوك فى طريق الله تعالى ص٣٤ .

الجنيد فى إجابته عن معنى التواضع ، أنه خفض الجناح ولين الجانب ، ويقول الفضيل عنه تخضع للحق وتنقاد له وتقبله ممن قاله وتسمع منه ·

وفضيلة التواضع هى وسط بين الكبر والضعة ، والكبر هو رفع الإنسان نفسه فوق قدره ، والضعة وضع الإنسان نفسه مكانا يزرى به ويفضى إلى تضييع حقه ، وقد نجد فى بعض إشارات مشايخ الصوفية من أقام التواضع مقام الضعة ، وفى هذا خروج عن حد الاعتدال ، لكن قصدهم فى ذلك المبالغة فى قمع نفوس المريدين خوفا عليهم من العجب والكبر ، ولقد نقل عن بعض كبار الصوفية كلمات مؤذنة بالإعجاب لكن ذلك فيما يرى السهروردى يكون - فى حال السكر وكلام السكارى يحمل أى يؤول وليس المراد به حقيقة ·

ويرى السهروردى أن الاعتدال فى التواضع أمر صعب ، لذا يجب أن يرضى الإنسان بمنزلة دون ما يستحقها ، لأن الإنسان لا يأمن جموح نفسه وأن يوقفها على حد يستحقه من غير زيادة ولا نقصان ، لأن الجموح من جبلة النفس لذا احتاجت للتداوى بالتواضع(١)·

٢ - **تحمل أذى الناس** : من أخلاق المريد الصادق تحمل أذى الناس وكظم غيظه ما استطاع(٢)·

ويصبر على أذاهم ، وهذا يشير إلى ضبط الانفعالات ، وعدم التهور فى الغضب ·

٣ - **الإيثار** : وهو أن تجود بالمال مع الحاجة إليه وهو أعلى من السخاء ، لأن البذل مع الحاجة أشد ، ومن شأن المريد أن يكون دائم الإيثار لأصحابه فى سائر الشهوات على نفسه ، وكلما كان خط المريد من الإيثار كبيرا كلما ازدادت مكانته رفعه على أقرانه(٣)·

٤ - **العفو ومقابلة الحسنة بالسيئة** : يجب على المريد أن يعفو عن من

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف ص١٣٤ - ١٣٦ ·

(٢) الشعرانى : الأنوار القدسية حـ١ ص١٤٢ ·

(٣) الشعرانى : الأنوار القدسية حـ١ ص٩٦ ·

يسىء إليه من قول أو فعل أو سوء ظن ، والعفو هو الذى يحقق معنى الإحسان ، قال سفيان : الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك ، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق ، وقال الحسن : الإحسان أن تعم ولا تخص كالشمس والريح والغيث(1) ، فمن أخلاق الصوفى العفو الذى يشمل كل من أساء إليه ، والصفح عن ما يرتكبه الغير فى حقه من أخطاء .

٥ - من أخلاق الصوفية ، **البشر وطلاقة الوجه** : فالصوفى بكاؤه فى خلوته وبشره وطلاقة وجهه مع الناس ، فلا يلق الناس بالعبوس ، لأن ذلك ينفر الناس منه ، كما أن البشر على الوجه أثر من آثار أنوار القلب ، وعلامة على الباطن الذى يعمر بأنوار قدسية(2) .

٦ - من أخلاق الصوفية **السهولة ولين الجانب والنزول مع الناس إلى أخلاقهم وطباعهم** ، ويشرح السهروردى هذا الخلق ، فيذكر آثار الصوفية الدالة على حسن لين الجانب عند الصوفية ونزولهم مع الناس على حسب طباعهم ، وذلك لأنهم يرون أن رحمة الله واسعة ، لكن مشاركتهم للناس فى طباعهم ومداعبتهم ومزاحهم ، لا تؤثر فى حال الصوفى ، فإذا خلى لنفسه واكتسى ملابس الأعمال والأحوال ، لكن هذا لا يتوافر إلا للصوفى الحق ، الذى يقهر النفس ويعلم طباعها وأخلاقها ، لكن المبتدىء لا يجوز له أن يكثر من مشاركة الناس فى طباعهم ومزاحهم لقلة علمه بالنفس وتعدية حد الاعتدال. لكن يجب أن نشير إلى أن المزاح المقصود هو الذى يبعث السرور والترويح عن النفس فى حدود الأدب والوقار وفى حد الاعتدال(3) .

٧ - **ترك التكلف** وذلك لأن التكلف تضيع وتعمل وتمايل على النفس من أجل الناس ،وذلك يباين حال الصوفية ، لذا قالوا التصوف ترك التكلف ، والتكلف له مظاهر عديدة ، منها : التكلف فى الملبس أو المأكل ، أو الكلام الذى يؤدى بصاحبه إلى التملق ويؤدى به دون أن يدرى إلى النفاق(4) .

---

(1) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٠ .
(2) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤١ .
(3) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤١ - ١٤٣ .
(4) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٣ .

٨ - **الإنفاق** : وذلك لأن الصوفى صادق فى توكله على الله وثقته بربه ، وأنه هو الذى يكفل له الرزق ، وأن الدنيا دار غربة ليس له فيها ادخار ولا استكثار[١].

٩ - **القناعة باليسير من الدنيا** ، وذلك شأن الصوفى الذى يعلم بطبيعة النفس ، ويتحكم فى أهوائها وشهواتها ، ويقتصر على إشباع حاجاته الضرورية ، ويقول السهروردى « فالصوفى قوام على نفسه بالقسط ، عالم بطبائع النفس وجدوى القناعة والتواصل إلى استخراج ذلك من النفس لعلمه بدائها ودوائها »[٢].

١٠ - **ترك المراء والمجادلة والغضب إلا بحق** ، يوحد الصوفية بين المراء وبين الغل فى النفوس الذى هو مراء الباطن ، فإذا انتزع الغل من الباطن ذهب المراء من الظاهر أيضا ، فالدافع للمراء والمجادلة هو وجود الغل فى النفس ، والدافع إلى المراء هو حظوظ الدنيا ، والصوفى يزهد فى الدنيا وحظوظها ، وهذا يمحى الغل من باطنه ، ولا تبقى عنده منافسة دنيوية فى حظوظ عاجلة من جاه ومال .

وأيضا أن الناس فريقان ، فريق يطلب ما عند الله ويدعوا إليه وهذا ما يوافق الصوفى ، فلا منافسة معه بل موافقة ، وفريق افتتن بالدنيا ومحبة الجاه والمال والرياسة ، وهذا أيضا لا منافسة للصوفى معه ، لأنه يزهد فيما يرغب فيه هذا الفريق ، بل إن من شأن الصوفى أن ينظر إلى مثل هذا نظر رحمة وشفقة حيث يراه محجوبا مفتتنا فلا ينطوى له على غل ولا يماريه فى الظاهر على شىء ، لعلمه بظهور نفسه الأمارة بالسوء فى المراء والمجادلة[٣].

١١ - **التودد والتآلف ، والموافقة مع الإخوان وترك المخالفة** ، ويعول الصوفية كثيرا على المحبة التى يجب أن تكون على أساس العلاقات بين الناس ، فالمحبة تغنى عن العدالة ، إذ تنعدم الشحناء والبغضاء بين الناس ، وطاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة ، لأن طاعة المحبة من الداخل وطاعة

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف ص ١٤٤ .

(٢) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٥ .

(٣) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٥ - ١٤٧ .

الرهبة من الخارج ، لذا كانت المحبة أساس صحبة الصوفية بعضهم مع البعض ، وذلك لأنهم تحابوا فى الله وتواصوا بمحاسن الإخلاص ، ووقع القبول بينهم لوجود المحبة(١) .

١٢ - **شكر المحسن على الإحسان والدعاء له** ، لكن هذا لا يقدح فى توكل الصوفى على الله ورؤيته أن مصدر النعم هو الله ، وفنائه عن الخلق ، وذلك لأن « الصوفى فى الابتداء يغنى عن الخلق ، ويرى الأشياء من الله حيث طالع ناحيته التوحيد وخرق الحجاب الذى منع الخلق عن صرف التوحيد ، فلا يثبت للخلق منعا ولا عطاء ، ويحجبه الحق عن الخلق ، فإذا ارتقى إلى ذروة التوحيد ، يشكر الخلق بعد شكر الحق ، ويثبت لهم وجودا فى المنع والعطاء ، بعد أن يرى المسبب أولا ، ولذلك لسعة علمه وقوة معرفته يثبت الوسائط ، فلا يحجبه الخلق عن الحق كعامة المسلمين ، ولا يحجبه الحق عن الخلق كأرباب الإرادة والمبتدئين ،فيكون شكره للحق لأنه المنعم والمعطى والمسبب ، ويشكر الخلق لأنهم واسطة وسبب»(٢) .

١٣ - **بذل الجاه للإخوان وللمسلمين كافة** ، فإذا كان الرجل وافر العلم بصيرا بعيوب النفس وآفاتها وشهواتها فليتوصل إلى قضاء حوائج المسلمين ببذل الجاه والمعاونة فى إصلاح ذات البين ، وفى هذا المعنى يحتاج إلى مزيد علم ، لأنها أمور تتعلق بالخلق ومعاشرتهم ، ولا يصلح ذلك إلا لصوفى تام الحال عالم ربانى(٣) .

وبعد : فهذه نماذج لما تحلى به الصوفية من أخلاق ، وهى فى مجملها أخلاق تمثل ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، فهى تعنى بالبناء الروحى للفرد ، وتزكية هذا الجانب ، وتلح على صفاء النفس وطهارتها وخلوصها من الشرور والآثام ، وهى فى سبيل تحقيق ذلك تسلك طريق المجاهدة ، والسيطرة على أهواء النفس .

ولكن هل نجح الصوفية فى تحقيق هذه الأخلاق نجاحا كاملا ؟ يمكن

---

(١) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٧ - ١٤٨ .
(٢) السهروردى : عوارف المعارف ص ١٤٨ .
(٣) السهروردى : عوارف المعارف ص١٤٩ .

القول بأن الصوفية لم يصيبوا النجاح الكامل فى تحقيق هذه الأخلاق ، وذلك يرجع إلى أمرين أساسيين ، **الأول** : يرجع إلى صعوبة الوسط الأخلاقى ذاته ، إذ أن الاعتدال أمر صعب المنال ، لا يدركه إلا الصفوة التى يتحقق لها العلم التام بحقيقة الوسط وضبط النفس ، وعلى سبيل المثال : سبقت الإشارة إلى قول « السهروردى » بصعوبة الاعتدال فى التواضع .

والثانى : يرجع إلى مغالاة بعض الصوفية فى تطبيق هذه الأخلاق ، إلى الحد الذى يجعلها أمرا عسير التحقيق ، فعلى سبيل المثال ، إذا كان عدم التكالب على الدنيا فضيلة ، إلا أن بعض الصوفية قد غالى فى هذا إلى حد العزوف عنها كلية ، ولقد عقد الغزالى فصلا كبيرا فى « إحياء علوم الدين » فى ذم الدنيا وتفضيل الفقر على الغنى ، وأورد الكثير من الأخبار فى ذلك - وهذا مما يخرج عن حد الاعتدال ، وأيضا إذا كان علاج النفس ومنعها من الشرور والآثام واجبا ، إلا أن الطريقة التى سلكها بعض الصوفية فى ذلك بلغت درجة عالية من القسوة يخرجها عن حد الاعتدال ، ويلحق بها الضرر ، والحكايات فى ذلك كثيرة ، وكل ما نريد أن نذكره هو أن مغالاة بعض الصوفية وتعسفهم فى تطبيق تلك الأخلاق أخرجها عن حد الاعتدال ، وأصبح من الصعب تحقيقها إن لم يكن مستحيلا .

إلا أن هذا لا يجعلنا أن نغفل الجوانب الإيجابية لهذه الأخلاق التى تحلى بها الصوفية ، فلا شك أن اهتمامهم بتزكية النفس ، وخلوصها من الشرور والآثام، كالكبر والعجب وسوء الظن والحقد، والبغض، وغير ذلك من الشرور والآثام وتحليتها بفضائل العفو والصفح والكرم والإحسان والتواضع والإيثار، وغير ذلك من الفضائل، وكل ذلك ضرورى لإعداد الفرد إعدادا صالحا ولإقامة المجتمع القوى المتماسك، فهى تزكى فى الإنسان جانبه الروحى ، وتؤهله للقيام بمسئوليته كاملة ، وذلك لأنها تجعله دائما فى محبة الله ومراقبته ، فهو معه مطلع على أعماله ، وهو مطيع لله تعالى ومراعيا لأوامره ومجتنبا لنواهيه ، مدركا حقيقة العبودية لله تعالى .

وأيضا هذه الأخلاق تعد الضمير الفردى إعداد صالحا ، فهى تعمل على مراقبة النفس ومحاسبتها على كل صغيرة وكبيرة ، ومن هنا يكون الفرد

صاحب ضمير يقظ ، ويكون رقيبا على أعماله ، دون نظر إلى سلطة خارجية تقهره ، وهذا يؤدى إلى أن الفرد يحسن عمله ويتقنه دون نظر إلى حساب خارجى بالنفع أو الضرر .

وهذه الأخلاق تزود الفرد بصفات الأخلاق الحميدة ، فهى تحثه على الصدق فى القول والعمل ، وتبعث فيه روح الشجاعة والإقدام ، فلا يخاف فى الحق لومة لائم ، ولقد كان للصوفية مواقف كثيرة جاهروا فيها بكلمة الحق أمام الحكام الجائرين .

وأيضا هذه الأخلاق أساس تكوين علاقات اجتماعية صحيحة ، فالصوفى هو الذى يمتلىء قلبه بحب الله وحب الناس ، وهو الذى يتسم بسمة العفو والصفح ، وتحمل أذى الناس ، وإيثار الغير وإسداء النصح والعظة للناس ، ولقد قام الصوفية بدور الوعظ للأمة فى كثير من الأحيان ، والصوفى هو الذى اقتلع من نفسه الحقد والبغض ومنافسة الآخرين ومعاداتهم ، وهو دائما لين الجانب ، يرفق بغيره ، ويكظم غيظه ، حليم مع من أساء إليه ، يتبع السيئة بالحسنة ، يخاف على مخالفيه ويدعو لهم ، ويقدم لهم الخير ما استطاع إليه سبيلا ، وهو لا يعيث فى المجتمع فسادا ، لأنه تمسك بالفضيلة وتخلى عن الرذيلة ، وهو بالجملة إنسان فاضل فى مجتمع تسوده الأخوة والمحبة .

* * *

الأخلاق عند الغزالى

اهتم حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى بالأخلاق سواء فى جانبها النظرى أو العملى ، اهتماما كبيرا ، واحتلت جزءا كبيرا فى مؤلفاته ، وسوف نحاول فيما يلى أن نبرز ذلك الجانب الأخلاقى عند الغزالى ، وسوف نوجز القول فى ذلك ، مقتصرين على المعالم الرئيسية لهذا الفكر الأخلاقى ، دون الدخول فى تفصيلات أو تفريعات .

معنى الأخلاق :

يفرق الغزالى بين « الخَلق » ،و « الخُلق » والمراد بالخَلق هو الصورة الظاهرة المركب منها الإنسان ، والخُلق هو الصورة الباطنة للإنسان ، ولكل واحد منهما صورة إما قبيحة أو جميلة .

والخُلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة ، تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وإن كانت الأفعال الصادرة عنها قبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا .

ويشرح الغزالى المقصود بأن الأخلاق هيئة راسخة ، أى أنها ثابتة فى النفس ، بمعنى أن لا يأتى الفعل الخلقى استثناء أو عارضا ، بل يكون دائما وثابتا ، فإنه كما قال أرسطو إن خطافة واحدة لا تدل على الربيع - والمقصود بغير روية وفكر ، هو أن يكون الفعل الأخلاقى سهلا ميسورا لا يحتاج إلى إعمال الفكر ، فيقول الغزالى : « من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم »[1].

وما ذكره الغزالى من تعريف الأخلاق هو نفس ما ذكره مسكويه من قبل .

وإذا كانت الأخلاق هيئة للنفس وصورتها فما هى حقيقة النفس وقواها فى نظر الغزالى .

النفس :

الإنسان مكون من جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالعقل والبصيرة ، والنفس الإنسانية هى حقيقة الإنسان ، وهى منزهة عن الجسم ، لأنها من الأمور الإلهية التى هى أجل وأرفع من الأجسام الخسيسة الأرضية[2].

ويعرف الغزالى النفس بأنها الجوهر الكامل الفردى الذى ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية ، ويقبل جميع العلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة المعراة عن المواد ، هذا الجوهر هو الذى سماه الحكماء بالنفس الناطقة ، وسماه القرآن بالنفس المطمئنة وبالروح ، وسماه الصوفية بالقلب ، ويرى الغزالى أن المعنى واحد وإن اختلفت التسمية ، فيذكر أن القلب والروح عندنا والنفس المطمئنة كلها أسامى النفس الناطقة .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين - المجلد الثالث ص٥٣ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ص٢٧ .

ويستبعد الغزالى فى هذا التعريف القوة الشهوية والقوة الغضبية من تعريف النفس ، ويرى أن النفس هى جوهر للمعقولات مصدره عالم الملكوت والامر[1] .

لكن الغزالى يذكر فى « ميزان العمل » ويشير فى « الإحياء » إلى قوى النفس الثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، ويميز بين النفس الإنسانية وغيرها من النفوس ، وهى النفس النباتية والنفس الحيوانية ، إذ أن النفس الإنسانية من حيث إنها انسانية ، تنقسم إلى قوة عالمة وقوة عاملة ، والقوة العالمة هى القوة النظرية وهى قوة عاقلة والقوة العاملة ، هى القوة التى ينزع الإنسان بها إلى الأفعال الإرادية التى منها الحسن والقبيح ، إذ هى مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية ، على ما تقتضية القوة العالمة النظرية .

ووفقا لهذا فإن على القوة العاملة أن تنقاد لتلك القوة العالمة ، فتخضع القوة الغضبية والقوة الشهوية للقوة المفكرة ، فإن سكنت وتحركت القوة العاملة بحسب تأديب القوة العالمة،وإشاراتها ، كانت الفضيلة والخلق الحسن ، وإن خالفتها وصارت مغلوبة على أمرها كانت الرذيلة ، والخلق الردىء .

وهذا المعنى كثيرا ما استخدمه الغزالى ، وهو متصل بالأخلاق اتصالا وثيقا ، ويظهر فيه واضحا تأثره بأفلاطون وأرسطو والفلاسفة الإسلاميين .

● **الفضيلة :**

يأخذ الغزالى بتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا ، وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنا وخورا ، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها ، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا[2] . وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا ، ويسمى تفريطها بلها ، والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة[3] .

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص١٠١ .

(٢) الغزالى: ميزان العمل ص٢٦ - ٣٣ والإحياء المجلد الثالث ص٥٣ ، ٥٤

(٣) الغزالى : الإحياء المجلد الثالث ص٥٤ .

والفضائل تتعدد بتعدد قوى النفس ، ولقد حصرها الغزالى فى أربع فضائل رئيسية ، ويندرج تحت كل فضيلة رئيسية فضائل أخرى فرعية . والفضائل الرئيسية هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل : والحكمة تعنى حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، والعدل يعنى حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها ، والشجاعة تعنى كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجابها ، والعفة تعنى تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع(١) .

ويندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن ونقاية الرأى وصواب الظن ، وفضيلة الشجاعة يندرج تحتها الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والثبات والنبل والشهامة والوقار - أما فضيلة العفة فيندرج تحتها الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء والقناعة والهدوء والورع ، ولقد عرف الغزالى هذه الفضائل تعريفا دقيقا ، وبين مضاداتها من الرذائل ، وفرق بينها وبين الفضائل(٢) .

ولم يفت الغزالى أن ينبه إلى صعوبة الوسط والوقوف على حقيقته فذكر أن « طلب الوسط بين هذه الأطراف شديد وهو أدق من الشعر وأحد من السيف كما وصف من حال الصراط فى الدار الآخرة »(٣) .

ولقد توسع الغزالى فى ذكر الفضائل وبيان حقيقتها ، وسوف نورد نماذج من هذه الفضائل عند الحديث عن الأخلاق العملية ، وهذه الفضائل تشمل الجانب الفردى والاجتماعى فهى تعتنى بواجب الفرد نحو نفسه ونحو الآخرين ، وتشمل الفضائل السلبية ، فهى تعتنى بالفقر ،الزهد والتوكل والتواضع وغير ذلك ، لكنها لا تهمل كلية الفضائل الإيجابية كالجود والإيثار ، والألفة والأخوة وغير ذلك من الفضائل الإيجابية .

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ٣ ص٥٤ .
(٢) الغزالى : ميزان العمل ص٨٣ - ٩١ .
(٣) الغزالى : ميزان العمل ص٧٨ .

● **إمكان تغيير الخلق :**

إذا كانت الأخلاق هيئة راسخة فى النفس ، فهل يعنى ذلك أن الأخلاق لا يمكن تبديلها ؟ يجيب الغزالى بأن الأخلاق تقبل التغيير ، ولو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت المواعظ والتأديبات ، وإذا كان من الممكن تغيير السلوك فى بعض الحيوانات كالفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، فإنه من الأولى أن يمكن تغيير الخلق السيء فى الإنسان إلى الخلق الحسن .

والأخلاق تخضع للأفعال الإرادية الاختيارية ، وما كان بالاختيار ، فإنه يمكن تغييره وتبديله وللإنسان دخل فيه ، أما الأفعال الطبيعية التى تسير وفقا للطبع كالحركات الطبيعية وأفعال السماء والكواكب ، والأفعال الفسيولوجية التى تتم داخل بدن الإنسان ، فلا تدخل للإنسان فيها ، وهى أيضا أفعال لا تدخل فى مجال الأخلاق .

ويرى الغزالى أن حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوى النفس المفكرة والغضبية والشهوية ، وهذا الاعتدال يحصل على وجهين :

أحدهما : يحصل بجود إلهى بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق ، قد كفى سلطان الشهوة والغضب ، بل خلقتا معتدلتين منقادتين للعقل والشرع ، فيصير عالما بغير تعليم ومؤدبا بغير تأديب ، وذلك شأن الأنبياء عليهم السلام ، ولا يستبعد الغزالى الطبع كلية من الأخلاق ، فلا يبعد أن يكون فى الطبع والفطرة ما قد ينال بالاكتساب ، فرب صبى خلق صادق اللهجة سخيا ، وربما يخلق بخلافه ، فيحصل ذلك فيه بالاعتياد والمخالطة والتعلم .

والوجه الثانى : هو اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة ، أى بحمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب ، فمن أراد مثلا أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريق ذلك أن يتكلف تعاطى فعل الجود وهو بذل المال .

وهكذا يرى الغزالى أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة ، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة ، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح ، فالفضيلة بذلك تكون بالطبع والاعتياد والتعلم ، ومن توافرت فيه هذه الخصائص الثلاث كان فى غاية

الفضيلة ، ومن كان سيئا بالطبع واتفق له قرناء السوء فتعلم منهم وتيسرت له أسباب الشر حتى اعتادها فهو فى غاية البعد من الله عز وجل ، وبين الرتبتين اختلفت فيه هذه الجهات ، ولكل درجة فى القرب والبعد بحسب ما تقتضيه صورته وحالته ·

وعلى هذا يمكن القول بأن الغزالى يقر بدور للطبع ودور للاكتساب ، لكن ما فى الطبع يحتاج إلى المرانة والاعتياد والتعلم وهذا يعنى أن ما فى الطبع ليس داء عضالا لا يمكن اقتلاعه ، بل يمكن تعديله وتوجيهه بالاعتياد والتعلم والمخالطة ·

إلا أن قبول الناس لتغيير الأخلاق ليس بدرجة واحدة بل هم فى ذلك مختلفون على أربع مراتب ، يحددها الغزالى فى قوله :

الأولى : هو الإنسان الغفل الذى لا يعرف الحق من الباطل والجميل من القبيح ، فيبقى خاليا عن الاعتقاد وخاليا أيضا عن تشمير شهواته « أى تقويتها » باتباع اللذات ، فهذا أقبل الأقسام للعلاج فلا يحتاج إلا إلى تعليم مرشد وإلى باعث فى نفسه يحمله على الاتباع فيحسن خلقه فى أقرب وقت ·

والثانية : أن يكون قد عرف قبح القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح ، بل زين له شر عمله يتعاطاه انقيادا لشهواته وإعراضا عن صواب رأيه ، فأمره أصعب من الأول إذ تضاعفت علته ، فعليه وظيفتان : إحداهما قلع مارسخ فيه من كثرة العود للفساد ، والأخرى صرف النفس إلى ضده ·

والثالثة : أن يعتقد الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة وأنها حق وجميل ثم تربى عليها ، فهذا يكاد يمتنع معالجته ولن يرجى صلاحه إلا على الندور إذ تضاعفت عليه أسباب الضلال ·

والرابعة : أن يكون مع وقوع نشوئه على الاعتقاد الفاسد وتربيته على العمل به يرى فضله فى كثرة الشر واستهلاك النفوس ، ويتباهى به ، ويظن أن ذلك يرفع من قدره - وهذا أصعب المراتب - وصاحب المرتبة الأولى يقال له جاهل والثانية جاهل وضال والثالثة جاهل وضال وفاسق والرابعة جاهل وضال وفاسق وشرير(١) ·

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ٣ ص٥٥ - ٦٠ وميزان العمل ص٦٣ - ٦٥ ·

وإذا كان من الممكن تغيير الأخلاق وتهذيبها : فما هو الطريق إلى تهذيب الأخلاق ؟

الطريق إلى تهذيب الأخلاق :

يعتمد هذا الطريق على علاج النفس بمحو الرذائل عنها ، وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها ، وذلك يعنى اقتلاع الرذيلة ، وإبدالها بالفضيلة ·

ويتم ذلك عن طريق تعويد النفس على ضد الرذيلة ، فعلاج الجهل بالتعلم والبخل بالتسخى تكلفا ، والكبر بالتواضع تكلفا ، والشره بالكف عن المشتهى تكلفا ·

وليس هـذا العلاج أمر سهلا فى ابتدائه ، بل يحتاج إلى الصبر والمجاهدة ، فكما يصبر المريض على مر الدواء ، فلا بد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلوب ، بل ذلك أولى ، فإن مرض البدن يخلص منه بالموت أما مرض القلوب فإنه يدوم بعد الموت ·

وعلى المريض أن يتكلف ذلك الخلق الحسن الجديد ويصبر عليه ، ثم يداوم على تكراره ، حتى يصبح عادة سهلة ميسورة وراسخة فى النفس ·

والغزالى ينبه إلى أن العلاج ليس واحدا وثابتا لكل الأمراض والمرضى ، بل هو متغير وفقا لحالة المرض وحالة المريض ، وإذا كان ذلك ما يراعيه الطبيب المعـالج للأبدان ، فكذلك يجب أن يراعيـه الشيخ الذى يعالج نفوس المريدين « فينبغى أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص مالم يعرف أخلاقهم ، فإذا عرف ما هو الغالب على المريد من الخلق السيىء وعرف مقداره ولاحظ حاله وسنه وما يحتمله من المعالجة عين له الطريق » · ويذكر الغزالى طرق العلاج المتنوعة التى يتبعها المشايخ مع المريدين[1] ·

لكن الملاحظ فيما يرويه الغزالى عن هؤلاء هو القسوة الزائدة التى كانوا يتبعونها فى علاج أمراض النفس ، فعلى سبيل المثال أنه حكى عن بعضهم أن كان يعود نفسه الحلم ويزيل عن نفسه شدة الغضب ، فكان يستأجر من يشتمه

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٧٢ - ٧٥ ·

على ملأ من الناس ويكلف نفسه الصبر ، ويكظم غيظه حتى صار الحلم عادة له بحيث كان يضرب به المثل[1] . وغير ذلك من أمثلة العلاج البالغ القسوة والعنف ، مما يجعل طرق العلاج صعبة وغير متيسرة ، ويخرج بها عن حد مراعاة حالة المرض والمريض ومراعاة ما يصلح له ، والتى أشار إليها الغزالى نفسه .

ويبين الغزالى كيفية أن يعرف المرء عيوب نفسه ، ومعالجة تلك العيوب ، وذلك بأن يجلس بين يدى شيخ بصير بعيوب الناس ، مطلع على خفايا الآفات ، ويحكمه فى نفسه ، وأن يطلب صديقا بصيرا متدينا فينصبه رقيبا على نفسه ، وأن يعرف عيوب نفسه من ألسنة أعدائه ، وأن يخالط الناس فما يراه مذموما منهم اتهم نفسه به[2] .

وهو هنا يطالب المرء بمراقبة نفسه وأحوالها لمعرفة عيوبها وآفاتها ، وينبهه إلى طرق أخرى لمعرفة عيوبه ، كالأصدقاء أو ما يشاهده فى الواقع ويراه مذموما ، ولا يتباطأ فى الأخذ بعلاج تلك العيوب مستعينا فى ذلك بمن لهم خبرة فى علاج أمراض النفس .

والغزالى هنا يعول على إرادة المرء فى تغيير أخلاقه وقصده إلى تحسينها وهذا يجعلنا إلى أن نعرض لموقف الغزالى من النية ودورها فى العمل .

النية والعمل :

يرى الغزالى أن النية والإرادة والقصد عبارات مترادفة لمعنى واحد ، ويذكر أن الفعل الاختيارى لم يتم إلا بأركان ثلاثة هى : العلم والإرادة والقدرة .

والنية : هى انبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض إما فى الحال وإما فى المآل ، وهى تتوسط بين العلم والقدرة ، لأن لا يريد الإنسان ما لا يعلمه ، فلابد من العلم ، فإذا جزمت المعرفة بأن الشىء موافق فهو يريده ، ثم إن الإرادة هى التى تحرك القدرة التى تحرك الأعضاء لتحقيق الفعل المراد .

(١) الغزالى : الإحياء حـ٣ ص٦٢ .
(٢) الغزالى : الإحياء حـ٣ ص٦٤ ، ٦٥ .

ويحلل الغزالى بواعث النية ويقسمها إلى أربعة أقسام :

الأول : أن يكون هناك باعث واحد ، كالإنسان الذى يهجم عليه السبع فكلما رآه قام من موضعه ، فالنية هنا الفرار من السبع ، وهى تسمى نية خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصا ، لأنها تتعلق بباعث واحد لا مشاركة فيه .

الثانى : أن يجتمع باعثان كل واحد مستقل بالإنهاض لو انفرد ، كأن يتعاون رجلان على حمل شىء واحد بمقدار من القوة كان كافيا فى الحمل لو انفرد ، وكأن تعطى الفقير القريب ، فهنا باعثان اجتمعا على الفعل الواحد ، الفقر والقرابة ، وقد كان يمكن أن يتم الفعل بأحدهما ، فتعطيه لأنه فقير أو لأنه قريب .

الثالث : أن لا يستقل كل واحد لو انفرد ولكل قوى مجموعهما على إنهاض القدرة : أى أن الفعل لا يتم إلا باجتماع الباعثين معا ، كالرجل الذى يتصدق بين يدى الناس لفرض الثواب ولفرض الثناء ، ولو كان بفرض الثواب وحده لم يتصدق ، ولو كان بفرض الثناء وحده لم يتصدق .

الرابع : أن يكون أحد الباعثين مستقلا لو انفرد بنفسه ، والثانى لا يستقل ، ولكن لما انضاف إليه لم ينفك عن تأثير بالإعانة والتسهيل ، مثال ذلك كمعاونة الرجل الضعيف للقوى على الحمل ، فلو انفرد الضعيف لم يستقل ، وإن انفرد القوى يستقل ، لكن مشاركة الضعيف تسهل عليه العمل وتخففه ، وأيضا كالإنسان الذى يكون له ورد فى الصلاة وعادة فى الصدقات فانفق أن حضر وقتها جماعة من الناس ، فصار الفعل أخف علة بسبب مشاهدتهم ، وعلم من نفسه أن لو كان منفردا خاليا لم يغتر عن عمله ، وعلم أن علمه لو لم يكن طاعة لم يكن مجرد الرياء يحمله عليه ، فهو شائبة تطرقت إلى النية[1] .

واهتمام الغزالى بهذا التحليل الدقيق لبواعث النية ، يشير إلى أهمية النية ودورها فى العمل ، وضرورة خلوص النية من كل شائبة ، حتى يأتى العمل خالصا وفقا للنية الخالصة الدافعة إليه .

---

(١) الغزالى : الإحياء حـ٤ ص٣٦٥ ، ٣٦٦ .

والنية فى نظره هى أساس صحة العمل ، والعمل بغير نية صادقة رياء وتكلف ، وهو سبب مقت لا سبب قرب ، فهى روح العمل وهى أساس العبادة الصحيحة ، ووفقا لتعدد بواعث النيات يكون الاختلاف فى درجات الطاعة لله تعالى ، فمن الناس من يكون عمله إجابة لباعث الخوف فإنه يتقى النار ، ومنهم من يعمل إجابة لباعث الرجاء وهو الرغبة فى الجنة ، وهذه النيات صحيحة لأنها ميل إلى الموعود فى الآخرة وإن كان من جنس المألوفات فى الدنيا ، لكنها أقل كثيرا من عبادة ذوى الألباب التى تقوم طاعتهم على نية إجلال الله تعالى لاستحقاقه الطاعة والعبودية ، ويذكرون الله ويتفكرون فيه حبا لجماله وجلاله ويتنعمون بالنظر إلى وجهه الكريم دون نظر إلى المطعوم أو المفلوح فى الجنة ، أو الخوف من النار[١] وعلى هذا فالنيات درجات متفاوتة .

ولقد أعلى الغزالى من شأن النية فى العمل إلى حد القول : « إن من حضرت له نية فى مباح ولم تحضر فى فضيلة فالمباح أولى وانتقلت الفضيلة إليه وصارت الفضيلة فى حقه نقيصة لأن الأعمال بالنيات ، وذلك مثل العفو فإنه أفضل من الانتصار فى الظلم ، وربما تحضره نية فى الانتصار دون العفو فيكون ذلك أفضل »[٢].

وهذا يعنى أن الفعل لا يكون أخلاقيا إلا إذا كان منبعثا من النية موافقا لها .

وإذا كان للنية هذا الدور الهام فهل يمكن الاكتفاء بها دون العمل ؟ يجيب الغزالى بأن النية سر باطن ، والعمل ظاهر ، ولابد أن يوافق الظاهر الباطن ، لأنه علامة الباطن ، ويقول إن ميل النفس إلى الخيرات الأخروية وانصرافها عن الدنيوية هو الذى يفزعها للذكر والفكر ، ولن يتأكد ذلك إلا بالمواظبة على أعمال الطاعة وترك المعاصى بالجوارح ، لأن بين الجوارح والقلب علاقة حتى أنه يتأثر كل واحد منهما بالآخر ، فترى العضو إذا أصابته جراحة تألم بها القلب ، وترى القلب إذا تألم بعلمه بموت عزيز أو بهجوم أمر مخوف تأثرت به

---

(١) الغزالى : الإحياء حـ٤ ص٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٢) الغزالى : الإحياء حـ٤ ص٣٧٥ .

الأعضاء وارتعدت الفرائص وتغير اللون ، فالقلب هو الأصل وهو المقصود والأعضاء هي آلات موصلة إلى المقصود[١] .

وعلى هذا فلابد من العمل ، والنية والعمل ركنان يتم بهما الفعل ، فالعمل من غير نية ليس مفيدا أصلا ، والنية وحدها لا يتم بها الفعل كاملاً لأن الإتمام والتأكيد يكون بالعمل ، فالنية خير والفعل القائم على النية والعمل أرفع[٢] .

ويبين الغزالي دور النية ومكانتها في الأعمال وفقا لتنوع الأعمال وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام : هي المعاصي والطاعات والمباحات .

فدور النية في **القسم الأول** : وهو المعاصي أنها لا تتغير عن موضعها بالنية ، أي أن النية لا تؤثر في كون الفعل ظلما وعدوانا ومعصية لأنه كيف يمكن أن يكون الشر خيرا ، فالذي يبني مدرسة أو مسجدا بمال حرام ، لا تؤثر النية في كون هذا الفعل معصية .

والقسم الثاني : وهو الطاعات ، فالنية أصل لصحة الطاعات ، وهي مرتبطة بأصل صحة الطاعات وفي تضاعف فضلها ، أما الأصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى لا غير ، فإن نوى الرياء صارت معصية ، وأما تضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة فإن الطاعة الواحدة يمكن أن ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب ، إذ كل واحدة منها حسنة ، ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها .

والقسم الثالث : وهو المباحات ، يرى الغزالي أنه ما من شيء من المباحات إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات ، وعلى هذا فالشيء المباح لابد أن يتوافر فيه النية ، مهما كان صغيرا ، فالذي يتطيب لا يقصد بتطيبه إظهار التفاخر بكثرة المال ليحسده الأقران ، أو يقصد به رياء الخلق ليقوم له الجاه في قلوبهم بذكر طيب الرائحة أو إلى غير ذلك من حظوظ الدنيا ، بل ينوي بتطيبه اتباع سنة الرسول وتعظيم

---

(١) الغزالي : الإحياء المجلد الرابع ص٣٦٧ .
(٢) الغزالي : الإحياء المجلد الرابع ص٣٦٨ .

المساجد عند دخولها ، وهكذا يريد الغزالى أن يخلص الفرد نيته فى عمله لله تعالى وابتغاء مرضاته سواء فيما فرضه الله عليه أو فيما أباحه له ، وأيضا فى كل صغير أو كبير من الأفعال[1] .

وإذا كان للإرادة هذه المكانة فى الأعمال وأنها شرط أساسى لصحتها ، فهل الإنسان حر فى إرادته مختار أم أنه مجبر فى أفعاله ولا إرادة له ؟

الجبر والاختيار :

هذه المشكلة كما أشرنا فيما سبق من أعقد المشكلات ، ولسنا نخوض فى ذكر تفاصيلها ، بل سنقتصر على عرض موقف الغزالى بإيجاز ، وهذه المشكلة لها صلة قوية بالأخلاق ، لأنه إذا كانت الإرادة حرة فى الإقبال على الفعل ، وكان الإنسان مختارا فى فعله ، عندئذ تصبح هناك قيمة للخير والشر ، ويكون الخير جديرا بالمثوبة والشر جديرا بالعقوبة ، وذلك لأنهما نتيجة اختيار الإنسان ، أما إذا كان الإنسان مضطرا ، فإن الخير والشر يفقدان قيمتهما ، ولا يكون الإنسان أهلا للثواب والعقاب .

وموقف الغزالى بإيجاز يتلخص فى قوله : « القول بالجبر محال باطل ، والقول بالاختراع اقتحام هائل ، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد »[2] وهذه العبارة على قصرها تبين لنا موقف الغزالى ، فهو لا يقول بحرية الإرادة حرية مطلقة ، ولا بعجزها عجزا مطلقا ، فالله خالق القدرة والمقدور جميعا ، وخلق الاختيار والمختار جميعا ، وهو يتابع قول الأشعرية بالكسب ، فحركة العبد خلق لله تعالى ، ووصف للعبد وكسب له ، وعلى هذا فالفعل يتم بقدرتين قدرة الله التى هى الخلق والإيجاد للفعل ، وقدرة العبد التى تتعلق بالفعل من حيث اكتسابه وكونه طاعة أو معصية ، ويعارض الغزالى الجبر مفرقا بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية ، ويرد على اعتراضات المعتزلة على القول بالكسب واستحالة توارد قدرتين على فعل واحد ، ولسنا نخوض فى تفاصيل ، وإنما اكتفينا بمجرد الإشارة إلى موقف الغزالى[3] .

---

(١) الغزالى : الإحياء حـ٤ ص٣٦٨ - ٣٧٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) يمكن الرجوع إلى كتاب: الاقتصاد فى الاعتقاد والجزء الأول من إحياء =

والغزالى فى موقفه هذا يريد أن يربط قدرة العبد بقدرة الله تعالى وأن يكون الإنسان دائما مع الله وفى موقف الطلب والرجاء ، وأن يخلص نفسه وحركاته وسكناته لله تعالى ، وهو موقف يتفق مع النزعة الصوفية .

حسن الأفعال وقبحها :

هل الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها ، وأنه بوسع العقل أن يدرك الحسن والقبح فى الأفعال ، أم أنها لا تحسن لذاتها أو تقبح لذاتها ، بل هى تحسن لتحسين الشرع لها وتقبح لتقبيح الشرع لها ؟

أى هل الحسن والقبح أمر عقلى أم شرعى ؟

يجيب الغزالى عن ذلك بأن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع إلا أنه لا يخلى العقل تماما مع معرفة الحسن والقبح ، فيذكر فى معنى الحسن ، أن الفعل ينقسم فى حق الفاعل إلى ثلاثة أقسام : **أحدها** : أن يوافق غرضه ، **والثانى** : أن ينافى غرضه ، **والثالث** : أن لا يكون له فى فعله ولا فى تركه غرض ، وهذا الانقسام ثابت فى العقل ، فالذى يوافق الفاعل يسمى حسنا فى حقه ولا يعنى لحسنه إلا موافقته لغرضه ، والذى ينافى غرضه يسمى قبيحا ولا يعنى لقبحه إلا منافاته لغرضه ، والذى لا ينافى ولا يوافق يسمى عبثا أى لا فائدة فيه أصلا .

والحسن والقبح أمران إضافيان مختلفان بالنسبة لفاعليهما بل قد يختلفان فى الشخص الواحد باختلاف أحواله ، فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه ، أى أن الأفعال ليست ذاتية الحسن والقبح ، بل هى تحسن أو تقبح لأمور إضافية[1].

وعلى هذا فالحسن والقبح المراد بهما ملاءمة الطبع والغرض فهما عقليان ، ويذكر الغزالى أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ، فهذا المعنى شرعى ، بمعنى أن التحسين

=علوم الدين والأربعين فى أصول الدين من مؤلفات الغزالى وذلك للتوسع فى معرفة موقفه من هذه المشكلة ، ولقد أشرنا فقط إلى خلاصة موقفه .

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٧٠ .

والتقبيح فى هذه الأفعال بحسب الشرع ، فالحسن ما أمر الله به ، والقبح ما نهى الله عنه[1] .

وأيضا نجد الغزالى يقول بالفعل والشرع معا فى معرفة الحسن والقبح ، فهو يذكر أن معيار الاعتدال فى الفضائل العقل والشرع ، فهما اللذان يحددان حد الوسط المعتدل[2] .

ويبدو أن الغزالى وإن كان يقر بدور للعقل فى معرفة الحسن والقبح ، إلا أنه يرى أنه لا يمكن الاقتصار عليه ، وذلك لأن الناس يتبعون فى أفعالهم وأقوالهم للطبع والوهم والخيال ، « أما أتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه »[3] .

وعلى هذا فالناس فى معظمهم يتبعون الطباع والطباع مختلفة ، فتكون أحكامهم على الحسن والقبح مختلفة ، لذا فهم فى حاجة إلى الشرع الذى يحدد الحسن والقبح .

وعلى هـذا فالشرع هو الذى يحدد الحسن والقبح وللعقل مدخل فى ذلك .

السعادة :

يتصل رأى الغزالى فى السعادة برأيه فى المعرفة ، وهو يصنف طالبى المعرفة إلى أربع فرق :

١ - **المتكلمون** : وهم يدعون أنهم أهل النظر والرأى .

٢ - **الباطنية** : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

---

(١) الغزالى : أصول الاعتقاد ص ١٧١ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ص٧٩ .

(٣) الغزالى : أصول الاعتقاد ص١٧٣ ، وأيضا : إحياء علوم الدين جـ١ حيث أشار إلى بيان تفاوت النفوس فى العقل ص٨٧ - ٨٩ وأشار فى المنقذ من الضلال إلى اضطرار كافة الخلق إلى النبوة ص٧٨ - ٨٤ .

٣ - **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ - **الصوفية** : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة[١] .

ويفاضل الغزالى بين هذه الدرجات من المعرفة ، ويجعل معرفة الصوفية هى أعلاها مرتبة ، وهى تمثل إيمان العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهى المعرفة اليقينية ، أما ما دونها من المعرفة ، فهى معرفة العوام الذين يستندون فى إيمانهم إلى الخبر ويصدقون بما أخبرهم به أهل الثقة ، وأيضا معرفة العلماء الذين يصلون إلى إيمانهم عن طريق الاستنباط .

ولن نسترسل فى ذكر رأى الغزالى فى المعرفة ، بل يكفى القول بأن المعرفة الحقيقية هى حياة القلب مع الله ، ومشاهدته بسر القلب ، « ويرفع الله تعالى بعض الحجب فيريهم نور ذاته تعالى وصفاته عز وجل من وراء الحجاب ليعرفوه تعالى »[٢] .

وسعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون فى معرفة الله تعالى ، ويدلل الغزالى على ذلك ، بالقول : « بأن سعادة كل شىء ولذته وراحته ، ولذة كل شىء تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شىء ما خلق له ، فلذة العين فى الصور الحسنة ولذة الأذن فى الأصوات الطيبة ، وكذلك سائر الجوارح بهذه الصفة ، ولذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى ، لأنه مخلوق لها .. لأن لذة القلب المعرفة »[٣] .

وعلى هذا يمكن القول بأن الغزالى يقر بالسعادة الحسية ، وذلك لقوله بلذة الجوارح التى تكمن فى أداء ما خلقت له ، لكنه يفاضل بين تلك اللذات الحسية وبين اللذات العقلية والروحية والتى أعلاها معرفة الله تعالى ، وهو يربط بين تدرج لذات المعرفة وبين تدرج موضوعاتها ، فكلما كان موضوع المعرفة أعلى منزلة كلما كانت السعادة الحاصلة أعلى درجة ، إلى أن يصل إلى

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٣٣ .

(٢) الغزالى : روضة الطالبين ص٤٤ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٣٠ .

أشرف موضوعات المعرفة وأعلادرجات السعادة فيقول الغزالى : « كلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر ، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح ، ولو علم الملك لكان أعظم فرحا ، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته »[١] .

ويفاضل الغزالى بين اللذات الحسية وبين اللذات الروحية ، فيقول : « كل لذات الدنيا متعلقة بالنفس وهى تبطل بالموت ، ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب ، فلا تبطل بالموت لأن القلب لا يهلك بالموت بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى النور »[٢] .

ويحدد الغزالى طريق الوصول إلى السعادة الحقيقية ، وهو يقوم على تحقيق الوسط العدل بين قوى النفس الثلاث ، قوة الغضب ، قوة الشهوة ، قوة العلم ، فتخضع قوتى الغضب والشهوة للحكمة ، وبذا تتحقق الأخلاق الحسنة التى يستطيع أن يبلغ الإنسان عن طريقها السعادة ، وأن يتخلق بأخلاق الملائكة ، فهو يحصر أجناس الأخلاق فى أربعة أجناس هى : أخلاق الشياطين وهى أعمال النفس من المكر والحيلة والغش وغير ذلك ، وأخلاق البهائم وهى أعمال السوء من الأكل والشرب والنوم والنكاح - وأخلاق السباع وهى أعمال الغضب من الضرب والقتل والخصومة - وأخلاق الملائكة وهى أعمال العقل التى هى الرحمة والعلم والخير .

فعلى الإنسان أن يقوم بتخلية نفسه من الأخلاق السيئة المتمثلة فى أخلاق البهائم والسباع والشياطين ، وتحليتها بالأخلاق الحسنة المتمثلة فى أخلاق الملائكة ، عندئذ يبلغ أقصى درجات السعادة[٣] .

* * *

(١) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٣٠ .

(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٣٠ .

(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ص١٠٨ - ١٢٢ ، وانظر أيضا مدارج السالكين للغزالى حيث حدد العلوم التى يتم بها السعادة العلمية والعملية ص٩٥ - ١٠٤ .

الأخلاق العملية عند الغزالى

أولى الغزالى العمل أهمية بالغة ، فلقد أشار فى رسالة « أيها الولد » إلى ضرورة العمل فيقول : « لا تكن من الأعمال مفلسا ، ولا من الأحوال خاليا ، ويتفق أن العلم المجرد لا يأخذ اليد » ويقول أيضا : « لو قرأت العلم مائة سنة وجمعت ألف كتاب لا تكون مستعدا لرحمة الله تعالى إلا بالعمل » وأيضا : « ما لم تعمل لم تجد الأجر »[١].

ويرى أن العلم يجب أن يكون موجها إلى العمل الذى يكون فيه مرضاة الله واتباع شريعته ، وأيضا تهذيب الأخلاق وضبط النفس ومنعها من الانسياق وراء الأهواء والشهوات[٢].

وهـذا يشير إلى اهتمام الغزالى بالعمل وأن يكون العلم هاديـا ومرشـدا له ، ومن هنا كان اهتمامه ببيان الفضائل العملية وبيان حقيقتها ، وتحليلها تحليلا نفسيا ومنطقيا بدقة بالغة وذلك حتى يأتيها الإنسان ويتحلى بها ، وأيضا بيان الرذائل وأضرارها حتى يتقيها الإنسان ويقلع عنها ، وهذا يفسر لنا اهتمام الغزالى بالجانب العملى فى الأخلاق اهتماما كبيرا ، وسوف نورد فيما يلى نماذج من الأخلاق العملية التى احتلت جزءا كبيرا فى مؤلفات الغزالى خاصة مجلده الضخم « إحياء علوم الدين » وسوف نورد تلك النماذج بإيجاز وفقا لما يسمح به مجال هذه الدراسة .

* * *

١ – فضيلة الألفة والأخوة :

يرى الغزالى أن فضيلة الألفة ثمرة من ثمار حسن الخلق وعلامة تدل عليه ، أما التفرق فهو ثمرة سوء الخلق وعلامة عليه ، ولقد أورد الكثير من النصوص الدينية والأخبار التى تحث على الألفة وتنفر من الفرقة[٣].

---

(١) الغزالى : رسالة أيها الولد ص١٦٢ .

(٢) الغزالى : رسالة أيها الولد ص١٦٤ وما بعدها .

(٣) الغزالى : الإحياء جـ٢ ص١٥٧ – ١٦٠ .

ولقد بين الغزالى أقسام الألفة والصحبة وبين شروط من تختاره صديقا ، وبين حقوق الصداقة ، وسنتناول ذلك فيما يلى :

ا - **أقسام الصحبة** : يذكر الغزالى أن الصحبة إما أن تقع بالاتفاق ، كالصحبة بسبب الجوار أو الاجتماع فى المدرسة أو السوق ، وإما أن تقع بالاختيار والقصد ، وهذا النوع هو المقصود بالصحبة إذ أنه يقوم على الاختيار ، ويشمل الأخوة فى الدين ، والأفعال الاختيارية هى التى يقع عليها الثواب ، وهى التى يمكن أن يرغب فيها ·

والصحبة عبارة عن المجالسة والمجاورة ، وهذه الأمور لا يقصد الإنسان بها غيره إلا إذا أحبه ، فإنه غير المحبوب يجتنب ويباعد ولا تقصد مخالطة ، وعلى هذا فالصحبة تقوم على الحب ·

ويحلل الغزالى الحب الذى تقوم عليه الصحبة ، ويقسمه إلى أربعة أقسام ، وتختلف أنواع الصحبة تبعا لاختلاف أقسام الحب التى تقوم عليها :

والقسم الأول : حب الإنسان لذاته ، أى أن المحبوب لديك محبوبا فى ذاته ، بمعنى أنك تلتذ برؤيته ومعرفته ومشاهدة أخلاقه لاستحسانك له ، فأنت تستحسن صورته الظاهرة أعنى حسن الخلقة ، أو تستحسن صورته الباطنة أعنى كمال العقل وحسن الأخلاق ، وقد تقوم المودة بين شخصين من غير أن يكون هناك حسن الخلقة أو حسن الخلق ، ولكن لمناسبة أخرى غير ذلك توجب الألفة والموافقة وذلك لأن شبه الشىء ينجذب إليه بالطبع ، وقد يكون فى هذا القول أثر أفلاطونى ، لكن الغزالى يورد أساسا إسلاميا للقول بأن الشىء ينجذب إلى شبيهه ، فيورد حديثا نبويا يحمل ذلك المعنى ·

وهذا القسم يعنى أن الإنسان قد يحب لذاته لا لفائدة تنال منه فى الحال أو المآل ، بل هو لمجرد المجانسة فى الطباع والأخلاق ، ويدخل ضمن هذا القسم أيضا الحب للجمال إذا لم يكن المقصود به قضاء الشهوة ، لأن الصور الجميلة مستلذة فى ذاتها ، ويستبعد الغزالى من هذا القسم الحب لله لأنه حب بالطبع وشهوة النفس ، وقد يحدث هذا الحب ممن لا يؤمن بالله أصلا[1]·

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ ص١٦١ - ١٦٢ ·

القسم الثانى : « أن يحبه لينال من ذاته غير ذاته فيكون وسيلة إلى محبوب غيره ، والوسيلة إلى المحبوب محبوب ، وما يجب لغيره كان ذلك الغير هو المحبوب بالحقيقة »[1] . أى أنه يحب محبوبه لأنه وسيلة يتوصل به إلى نيل جاه أو مال ، وحبه فى الحقيقة هو حب للجاه أو المال . وذلك كما يحب الرجل سلطانا لانتفاعه بماله أو جاهه .

وهذا الحب ينقسم إلى مذموم ومباح « فإن كان يقصد به التوصل إلى مقاصد مذمومة من قهر الأقران وحيازة أموال اليتامى وظلم الرعاة بولاية القضاء أو غيره كان الحب مذموما ، وإن كان يقصد به التوصل إلى مباح وإنما تكتسب الوسيلة الحكم والصفة من المقصد المتوصل إليه فإنها تابعة له غير قائمة بنفسها »[2] .

والقسم الثالث : أن يحبه لا لذاته بل لغيره وذلك الغير ليس راجعا إلى حظوظه فى الدنيا بل يرجع إلى حظوظه فى الآخرة ، وذلك كمن يحب أستاذه وشيخه لأنه يتوصل به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل ومقصوده من العلم والعمل الفوز فى الآخرة ، فهذا من جملة المحبين فى الله ، فكل من يعين صاحبه على طاعة الله فإن حبه يكون حبا فى الله ، ويتوسع الغزالى فى ذكر الأمثلة على ذلك الحب[3] .

والقسم الرابع : أن يحب لله وفى الله لا لينال منه علما أو عملا أو يتوسل به إلى أمر وراء ذاته ، وهذا الحب هو أعلى الدرجات ، وهذا الحب لا يتعلق بالمحبوب وحده ، بل يمتد ليشمل كل ما يتعلق بالمحبوب فيقول الغزالى : « فمن أحب إنسانا حبا شديدا أحب محب ذلك الإنسان وأحب محبوبه وأحب من يخدمه وأحب من يثنى عليه محبوبه وأحب من يتسارع إلى رضا محبوبه »[4] .

وهذا يشير إلى فرط المحبة واتساع الحب وتعديه من المحبوب إلى ما

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ص١٦٢ .
(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ ص١٦٣ .
(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٢ ص١٦٣ - ١٦٤ .
(٤) الغزالى : إحياء علوم الدين ص١٦٤ .

يكتنفه ويحيط به ويتعلق بأسبابه بحسب إفراط المحبة وقوتها ، وكذلك حب الله تعالى إذا قوى وغلب على القلب واستولى عليه ، انتهى إلى أن يشمل كل موجود سواه ، لأن كل موجود سواه أثر من آثار قدرته ، فالمحب لله تعالى محب لخلقه لأنهم أثر من آثاره .

وهذا الحب فى الله والذى لا يتعلق بفائدة ترجى من المحبوب فى الحال أو المآل ، يزداد قوة وضعفا بحسب ضعف إيمان صاحبه وقوته وبحسب ضعف حبه لله وقوته ، وذلك لأن أساس هذا الحب يقوم على حب الله ، يقول الغزالى : « فذلك الميل هو حب فى الله ولله من غير حظ فإنه إنما يحبه لأن الله يحبه ولأنه مرضى عند الله تعالى ولأنه يحب الله تعالى ولأنه مشغول بعبادة الله تعالى . . وتتفاوت الناس فيه بحسب تفاوتهم فى حب الله عز وجل » .

ويبدو أن الغزالى قد لاحظ بأن ذلك الحب عزيز بين الناس ، فاهتم بإيراد الأدلة على إثباته ، ومن الأدلة عليه هو أننا نحب الموتى من العلماء والعباد والصحابة والتابعين ، بل من الأنبياء المنقرضين ، وهذا يعنى أن الحب ليس مقصورا على حظ ينال من المحبوب فى الحال والمآل[1] .

ب - **صفات من تختاره صديقا** : يرى الغزالى ضرورة أن تتوافر فيمن تختاره صديقا خمس خصال هى :

١ - أن يكون عاقلا ، لأنه لا خير فى صحبة الأحمق ، الذى يوقع صاحبه فى المهلكات ، والمراد بالعاقل هو الذى يفهم الأمور على ما هى عليه ، ولقد ذكر كثيرا من الأقوال التى تحث على صحبة العاقل .

٢ - أن يكون حسن الخلق ، وذلك لأن العاقل قد يدرك الأمور على ما هى عليه ، ولكن تغلبه قوة الغضب أو الشهوة ، ويعجز عن قهر أهوائه وشهواته وتقويم أخلاقه ، فلا خير فى صحبته .

٣ - أن يكون غير فاسق ، لأن الفاسق يصر على ارتكاب المعاصى ، ولا يخاف الله ، ومن لا يخاف الله لا تؤمن غائلته ولا يوثق بصداقته ، بل هى تتغير بتغير الأغراض .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٢ ص١٦٥ .

٤ – أن يكون غير مبتدع وذلك لأنه فى صحبة المبتدع خطر سريان البدعة وتعدى شؤمها إليه ، والمبتدع مستحق للهجر والمقاطعة ، فكيف تؤثر صحبته .

٥ – أن يكون غير حريص على الدنيا ، وذلك لأن صحبة الحريص على الدنيا سم قاتل ، لأن الطباع مجبولة على التشبه والاقتداء ، فمجالسة الحريص على الدنيا تحرك الحرص ، ومجالسة الزاهد تزهد فى الدنيا ، فلذلك تكره صحبة طلاب الدنيا ويستحب صحبة الراغبين فى الآخرة[1] .

جـ – حقوق الأخوة والصحبة : لقد أسهب الغزالى كثيرا فى ذكر حقوق الصداقة وتنوعها ، ويمكن أن نشير إليها بإيجاز :

الحق الأول : فى المال : أن تعطى الصديق عند الحاجة ، دون انتظار طلبه للمعونة وسد حاجته ، وأن تشركه فى مالك ، بل وتؤثره على نفسك .

الحق الثانى : الإعانة بالنفس فى قضاء الحاجات ، وتقديمها على الحاجات الخاصة : وقيل السؤال ، وهنا يذكر الغزالى أنه ليس المهم أن تقضى حاجة الصديق وتغنيه عن السؤال ، بل إنه تؤدى ذلك بالسرور وإظهار البشاشة ، وأن تتفقد أحوال الصديق وإغنائه عن السؤال ، فكما لا تغفل عن أحوال نفسك يجب أن لا تغفل عن أحوال الصديق ، وأن لا تشعره بأنك صاحب فضل عليه .

الحق الثالث : يختص بالكلام مع الصديق ، فيما يجب أن تسكت عليه ، وفيما يجب أن تنطق به : فما يجب أن تسكت عليه فهو كل كلام يكرهه جملة وتفصيلا ، والسكوت يعنى كف الأذى الذى يأتى عن طريق اللسان ، فلا تذكر أمام الصديق ما يكرهه ولا يحب سماعه أو يتأذى به .

وهل يعنى ذلك عدم ذكر مساوىء الصديق ؟

نجد الغزالى يطنب كثيرا فى القول بعدم ذكر مساوىء وعيوب الصديق ، ويعتبر ذلك من الغيبة ، وأيضا يطالب بالعفو عن زلات الإخوان ، وأنك لو طلبت صديقا منزها عن كل العيوب فلن تجد من تصاحبه أصلا ، لكنه يذكر أن تنبه صديقك إلى عيوبه التى لا يعلمها ، فتكون بذلك ناصحا له ، أما العيوب

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٢ ص ١٧٠ - ١٧٣ .

التى يعلمها فلا يجب أن تذكرها له لأنها توحش قلبه ، وليس ذلك من حق الأخوة .

أما ما يجب أن تنطق به ، هو أن تذكر محاسنه ، وجملة أحواله التى يسر بها ، لأن فى إظهارها مشاركة له فى السرور بها ، ولكن ذلك الثناء يجب أن يكون صادقا ، وأن لا تفرط فيه .

ويجب أن تنصح الصديق بلطف ، وإن علمت أن النصح غير مؤثر فالسكوت عنه أولى ، وهذا فيما يتعلق بمصالح أخيك فى دينه أو دنياه ، أما ما يتعلق بتقصيره فى حقك فالواجب فيه الاحتمال والصفح والتعامى عنه .

الحق الرابع : العفو عن الزلات والهفوات : وهذا يعنى أن تعفو عن هفوات الصديق ، وإذا كانت هفواته فيما يتصل بأمر الدين ، فإنه لا يجب مقاطعته لذلك ، لأنك لو قاطعته لأصر على مقارفة المعصية ، وانقطاعك عنه قد يزيد فى استمراره على المعصية ، ولا أمل فى إصلاحه ، أما صلتك به وعدم انقطاعك عنه ، يعنى دوام مراعاتك له ونصحك له ، مما يؤدى به إلى الانقطاع عن المعصية .

وإذا كانت هفوات الصديق فى حقك فيجب احتماله ، والعفو عن تقصيره ، ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

الحق الخامس : الدعاء للأخ فى حياته وبعد مماته بكل ما يحبه لنفسه ولأهله ، وكل ما يتعلق به : فكما تدعو لنفسك يجب أن تدعو لأخيك .

الحق السادس : الوفاء والإخلاص : وهذا يعنى دوام الحب وثباته ، ومراعاة جميع حقوق الأصدقاء ، والتواضع معهم وعدم الترفع عليهم ، ويقول الغزالى : « ومن الوفاء أن لا يتغير حاله فى التواضع مع أخيه وإن ارتفع شأنه واتسعت ولايته وعظم جاهه فالترفع على الإخوان بما يتجدد من الأحوال لؤم » .

وليس من الوفاء موافقة الأخ فى مخالفته للحق ، بل الوفاء يكون بمخالفته ، ومن الوفاء أن لا يسمع الغيبة والنميمة فى حق أخيه[1].

(١) الغزالى : الإحياء حـ٢ ص١٧٣ - ١٩١ .

وبعد : فهذا مجمل آراء الغزالى فى الصحبة، وقد اعتمد فيها على أساس تعاليم الإسلام ، فلقد أورد على كل رأى دليلا من القرآن أو السنة أو أخبار التابعين .

وهذه الآراء تهدف إلى إقامة الصداقة الحقيقية المنزهة عن الغرض ، وأن يعم الحب قلوب الأصدقاء ، وهذا أساس إقامة مجتمع صالح يعمه الحب وكل معانى الخير .

* * *

٢ - فضيلة الصدق :

يقسم الغزالى الصدق واستعمالاته إلى ستة معان : صدق فى القول ، وصدق فى النية والإرادة ، وصدق فى العزم ، وصدق فى الوفاء بالعزم ، وصدق فى العمل ، وصدق فى تحقيق مقامات الدين كلها . وسنتناول شرح هذه المعانى بإيجاز فيما يلى :

الأول : **صدق اللسان** : وذلك يكون فى الأخبار ، وأيضا يدخل فيه الوفاء بالوعد .

وإذا كان الصدق واجبا فى جميع ما ينطق به الإنسان من أخبار وأقوال ، إلا أن هناك حالات يتعذر فيها قول الصدق ، لأن فى قول الصدق فى هذه الحالات يعوق المصلحة ويكون ضررا ، لذا فإنه قد رخص فى النطق على وفق المصلحة فى ثلاثة مواضع : من أصلح بين اثنين ، ومن كانت له زوجتان ، ومن كان فى مصالح الحرب ، والصدق الذى يراعى فى هذه الحالات صدق النية وإرادة الخير لا صدق القول ، والغزالى يرى أنه لا ينظر إلى صورة الصدق بل إلى معناه فيقول : « لأن الصدق ما أريد لذاته بل للدلالة على الحق والدعاء إليه فلا ينظر إلى صورته بل إلى معناه » .

الثانى : **الصدق فى الإرادة والنية** : وذلك يرجع إلى الإخلاص وأن يكون له باعث فى الحركات والسكنات إلا الله ، فإن مازجه شوب من حظوظ النفس بطل صدق النية ، ويجوز أن يسمى صاحبه كاذبا . ولذا فإن الصدق هو صدق التوحيد فى القصد ، فليس المهم هو صدق النطق باللسان بل أن يكون موافقا للنية والاعتقاد .

الثالث : صدق العزم : وهو أن تكون عزيمته جازمة صادقة ، أما من يكون فى عزمه نوع ميل أو تردد أو ضعف فإن ذلك يضاد الصدق فى العزيمة ، فالصدق يعنى تمام العزيمة وقوتها ، وعلى هذا فالصادق هو من تكون عزيمته فى الخيرات تامة وقوية لا ضعف فيها ولا تردد ٠

الرابع : الصدق فى الوفاء بالعزم : وهو أن تحقق ما عزمت النفس عليه : « فإن النفس قد تسخو بالعزم فى الحال إذ لا مشقة فى الوعد والعزم والمؤنة فيه خفيفة » فإذا حقت الحقائق وحصل التمكن وهاجت الشهوات انحلت العزيمة وغلبت الشهوات ولم يتفق الوفاء بالعزم ، وهذا يضاد الصدق » ٠

الخامس : الصدق فى الأعمال : وهو أن يجتهد حتى لا تدل أعماله الظاهرة على أمر فى باطنه لا يتصف هو به ، وإذا كانت مخالفة الظاهر للباطن مقصودة كان ذلك رياء ، أم إذا كانت عن غير قصد فإنها تدل على عدم الصدق ٠

الصدق السادس : وهو أعلى الدرجات ، وهو الصدق فى مقام الدين : كالصدق فى الخوف والرجاء والتعظيم والزهد والرضا والتوكل والحب وسائر مثل هذه الأمور ، وعلى سبيل المثال يجب أن ينعكس الخوف من الله على أعمال العبد ، فيبعده عن المعصية ويقربه من الطاعة[1] ٠

* * *

٣ – فضيلة الزهد :

يعرف الغزالى الزهد بأنه : « عزوف عن الدنيا طوعا مع القدرة عليها ، وأصله العلم والنور الذى يشرق فى القلب حتى ينشرح به الصدر ويتضح به أن الآخرة خير وأبقى »[2] ، والزهد هو ترك المباحات التى حظ النفس عدولا عنها إلى الله تعالى ، والاقتصار فى هذه المباحات على الضرورى فقط ٠

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ٤ ص٣٨٦ – ٣٩٣ ، والأربعين فى أصول الدين ص٢٤١ ود٠زكى مبارك :الأخلاق عند الغزالى ص١٧٣ – ١٧٥ ٠

(٢) الغزالى : الأربعين ص٢١١ ٠

ويشترط فى المرغوب الذى يتركه أن يكون خيرا ، ويشترط أن يقدر عليه ، فإن ترك ما لا يقدر عليه محال ، وبالترك يتبين زوال الرغبة .

والزهد درجات **أحدها** : أن يزهد ونفسه مائلة إلى الدنيا ولكن يجاهدها ، وهذا متزهد وليس بزاهد ، ولكنه بداية الزهد .

والثانية : أن تنفر نفسه عن الدنيا ولا تميل إليها ، لعلمه بصعوبة الجمع بينها وبين نعيم الآخرة ، فتسمح نفسه بتركها ، وهذا زهد .

الثالثة : أن لا تميل نفسه إلى الدنيا ولا تنفر عنها ، بل يكون وجودها وعدمها عنده بمثابة واحدة ، فلا يلتفت قلبه إليها رغبة ونفورا ، وهذا هو الأكمل لأنه الذى يبغض شيئا فهو مشغول به كالذى يحبه .

ويقسم الغزالى الزهد باعتبار الباعث عليه إلى ثلاث درجات :

إحداها : أن يكون الباعث عليه الخوف من النار وهذا زهد الخائفين .

والثانية : وهو أعلى منه وهو أن يكون باعثه الرغبة فى نعيم الآخرة ، وهذا زهد الراجين ، والعبادة المبنية على الرجاء أفضل من العبادة المبنية على الخوف ، لأن الرجاء يقتضى المحبة .

والثالثة : وهى أعلاها والباعث عليه الترفع عن الالتفات إلى ما سوى الحق تنزيها للنفس عنه واستحقارا لما سوى الله ، وهذا زهد العارفين .

ويقسم الغزالى الزهد باعتبار ما فيه من الزهد على درجات ، وأعلى درجاته الزهد فى كل ما سوى الله تعالى فى الدنيا والآخرة ، وأدناها الزهد فى الدنيا خاصة دون الآخرة ، وهذا النوع يدخل فيه كل ما هو حظ للنفس ، وقد يزهد فى بعض الأشياء دون بعض ، فقد يزهد فى المال دون الجاه .

والزهد لا يعنى إماتة النفس والإعراض كلية عن الدنيا ، بل يجب الاقتصار على الضرورى منها ، لأن ذلك يعين البدن على عبادة الله ، ويجب فى استخدامك لهذه الضروريات ألا تقصد التلذذ بها بل تقصد التقوى وعبادة الله ، ويسهب الغزالى فى بيان حد الزهد فى استخدام تلك الضروريات من مطعم وملبس ومسكن ، وغير ذلك ، وهذا الحد ذو ثلاث مستويات متدرجة ،

وعلى سبيل المثال ما يتم به الزهد فى المطعم ، فمن يدخر من غذائه لعشائه فهذه الدرجة العليا ، ومن يدخر لشهر أو أربعين يوما فهذه الدرجة الثانية ، ومن يدخر لسنة فهذه الدرجة الثالثة وهى رتبة ضعفاء الزهاد وأما من زاد فى ادخاره عن سنة فلا يسمى زاهدا - ويبدو فى هذا المثال المبالغة فى الزهد .

والواقع أن الأساس الذى يبنى عليه الغزالى رأيه فى الزهد هو عدم انشغال قلب العبد بشىء من حظوظ الدنيا ، وحبه لها ، مما يؤثر ذلك على إقباله على الله وأن يعمر قلبه بحب الله وطلب الآخرة[1] .

* * *

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين حـ ٤ ص ٢١٦ - ٢٤٣ ، والأربعين ص ٢٠٨ - ٢١٧ .

المراجـــع

١ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، دار الكتب العلمية بيروت ·

٢ - ابن الحاجب : منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل مطبعة السعادة ١٣٣٦هـ ·

٣ - ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والفقه - تحقيق د/ عبد المعطى أمين دار الوعى حلب ١٩٨٣م ·

٤ - ابن المرتضى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٤م ·

٥ - ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ·

٦ - ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، طبعة بومباى بالهند ١٩٤٩م ·

٧ - ابن تيمية : القياس فى الشرع الإسلامى ، دار الآفاق بيروت ·

٨ - ابن تيمية : نقض المنطق حققه محمد عبد الرازق - السنة المحمدية ·

٩ - ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ·

١٠ - ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة الامتياز الأزهر ١٩٧٨م ·

١١ - ابن خلدون : المقدمة تحقيق د/ على عبد الواحد وافى ، مطبعة دار الشعب ·

١٢ - ابن رشد : فصل المقال ، دار الآفاق الجديدة بيروت ·

١٣ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، تحقيق د/ محمود قاسم الأنجلو المصرية ١٩٥٥ ·

١٤ - ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف ·

١٥ - ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الكتب الإسلامية ط ٢ ـ ١٩٨٣م ·

١٦ - ابن سينا : عيون الحكمة تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٨٠م ·

١٧ - ابن سينا: النجاة مختصر الشفاء ، مطبعة السعادة مصر ١٣٣١هـ .
١٨ - ابن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق د/ أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٤٦م .
١٩ - ابن عطاء الله السكندرى : بهجة النفوس تصنيف على حسن العريض ، إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٩م .
٢٠ - أبو ريدة (د/ محمد عبد الهادى) نصوص فلسفية عربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥م .
٢١ - أبو زهرة : أصول الفقه ، دار الفكر العربى .
٢٢ - أرسطو : المنطق تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ، دار الكتب المصرية ١٩٤٩م .
٢٣ - أطهر مياركيورى : العرب والهند فى عهد الرسالة - ترجمة د/ عبدالعزيز عزت ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م .
٢٤ - إقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨م .
٢٥ - الآمدى: الأحكام فى أصول الأحكام ، المعارف مصر ١٣٣٢هـ .
٢٦ - الأسنوى : شرح تهذيب الأسنوى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى تأليف د/ شعبان محمد إسماعيل الكليات الأزهرية .
٢٧ - الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ .
٢٨ - الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ، الطباعة المنيرية ١٣٤٨هـ .
٢٩ - الأشعرى : اللمع تحقيق الأب مكارثى ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢م .
٣٠ - الأهوانى (د/ أحمد فؤاد) : الكندى فيلسوف العرب لجنة التأليف والترجمة والنشر أعلام العرب .
٣١ - الباقلانى : التمهيد : نشرة الأب مكارثى المكتبة الشرقية بيروت ١٩٧٥م .
٣٢ - البرى (د/ زكريا) : أصول الفقه الإسلامى ١٩٨٦م .
٣٣ - البغدادى (ابن رجب) : فضل علم السلف على الخلف ، مكتبة الكليات الأزهرية .

٣٤ - البيهقى (أبى بكر محمد) : الأسماء والصفات ، طبعة الهند ١٣١٣هـ ·

٣٥ - التفتازانى (د/أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥م ·

٣٦ - التفتازانى (د/أبو الوفا) : مدخل التصوف الإسلامى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٩١م ·

٣٧ - التلمسانى : مفتاح الوصول فى علم الأصول ، دار الكتاب العربى ١٩٦٣م ·

٣٨ - الجرجانى (الشريف بن على) : التعريفات ، المطبعة المحمدية المصرية ١٣٢١هـ ·

٣٩ - الجوينى : البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب دار الأنصار - القاهرة ·

٤٠ - الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - المطبعة الحسينية المصرية ·

٤١ - الرازى : أســاس التقديس - مطبعة كردستان العلمية مصر ١٣٢٨هـ ·

٤٢ - الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، الحلبى مصر ١٣٨٦هـ ·

٤٣ - السهروردى البغدادى : عوارف المعارف بهامش الإحياء القاهرة ١٣٣٤هـ ·

٤٤ - السهروردى (أبى النجيب) : آداب المريدين تحقيق فهيم محمد شلتوت -دار الوطن العربى - القاهرة ·

٤٥ - السيوطى : صون المنطق ، تحقيق د/على سامى النشار ، القاهرة ١٩٤٧م ·

٤٦ - الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة ، المكتبة التجارية مصر ·

٤٧ - الشعرانى : الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية ، المعارف بيروت ١٩٨٥م ·

٤٨ - الشافعى : الرسالة ، الحلبى مصر طـ٢ ،١٩٨٣م ·
٤٩ - الشهرستانى : نهاية الإقدام تحقيق الفرد جيوم ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٥م ·
٥٠ - الشهرستـانى : الملل والنحــل على هامش الفصـل فى الملل، لابن حزم·
٥١ - الطويل (د/ توفيق) : من رحاب الفلسفة والعلم ، النهضة العربية ١٩٨٦م ·
٥٢ - العراقى (د/ عاطف) : تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ١٩٧٦م ·
٥٣ - العراقى (د/ عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ١٩٧٩م ·
٥٤ - العراقى (د/ عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ،دار المعارف ١٩٨٠م ·
٥٥ - العراقى (د/ عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ١٩٧٥م ·
٥٦ - العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية ، دار الهلال ·
٥٧ - العقاد(عباس محمود) :الإنسان فى القرآن، دار الإسلام القاهرة ·
٥٨ - الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام بهامش كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى ، مطبعة محمد على صبيح ·
٥٩ - الغزالى (أبو حامد) : القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى ، مكتبة الجندى ·
٦٠ - الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال مجموعة القصور العوالى ، مكتبة الجندى ·
٦١ - الغزالى (أبو حامد) : كيمياء السعادة مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى ·
٦٢ - الغزالى (أبو حامد) : الرسالة اللدنية مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى ·
٦٣ - الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى ·

٦٤ - الغزالى (أبو حامد) : روضة الطالبين مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى ·
٦٥ - الغزالى (أبو حامد) : أيها الولد مجموعة القصور العوالى مكتبة الجندى ·
٦٦ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة بيروت ·
٦٧ - الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو مطبعة السعادة ١٩٠٧م ·
٦٨ - الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة مطبعة النيل مصر ·
٦٩ - الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق د/ عثمان أمين ط٣ الأنجلو المصرية ١٩٦٨م ·
٧٠ - الفارابى: الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ليون بريل ١٨٩٠م فيها فصوص الحكم وعيون المسائل ورسالة فى الفصل ·
٧١ - القشيرى : الرسالة القشيرية دار الكتب الحديثة تحقيق د/ عبد الحليم محمود بن الشريف ·
٧٢ - الكراماستى: الوجيز فى أصول الفقه، تحقيق د/ السيد عبد اللطيف دار الهدى مصر ١٩٨٤م ·
٧٣ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، حققه د/ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور الحلبى ١٩٦٠م ·
٧٤ - الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتقديم د/ محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى لجنة التأليف والترجمة والنشر ·
٧٥ - الماتريدى (أبو منصور) : تأويلات أهل السنة مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير ·
٧٦ - الماتريدى (أبو منصور) : التوحيد تحقيق د/ فتح الله خليف ، دار المشرق بيروت ·
٧٧ - المحاسبى : معاتبة النفس ، دار الاعتصام القاهرة ١٩٨٦م ·
٧٨ - المغربى (د/ على عبد الفتاح) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، مكتبة وهبه ١٩٨٥م ·
٧٩ - المغربى (د/ على عبد الفتاح) : الفرق الكلامية الإسلامية ، مدخل ودراسة ، مكتبة وهبه ١٩٨٦م ·

٨٠ - المغربى (د/ على عبد الفتاح) : الفكر الدينى الشرقى القديم الحرية الحديثة ١٩٨٧م ٠

٨١ - النشار (د/ على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط٢ دار المعارف ٠

٨٢ - النشار (د/ على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط٤ دار المعارف مصر ١٩٧٨م ٠

٨٣ - بدوى (د/ عبد الرحمن) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، وكالة المطبوعات الكونية ط٢ ، ١٩٧٨م ٠

٨٤ - بدوى (د/ عبد الرحمن) : شخصيات قلقة فى الإسلام ، وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٨م ٠

٨٥ - بدوى (د/ عبد الرحمن) : شطحات الصوفية ، وكالة المطبوعات الكويتية ط٢ ، ١٩٧٦م ٠

٨٦ - بدوى (د/ عبد الرحمن) : الإنسان الكامل ، وكالة المطبوعات الكويتية ط٢ ،١٩٧٦م ٠

٨٧ - جعفر (د/ كمال) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠م ٠

٨٨ - حلمى (د/ مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١م ٠

٨٩ - حلمى (د/ مصطفى) : الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م ٠

٩٠ - خلاف (عبد الوهاب) : علم أصول الفقه ، القاهرة ١٩٤٠م ٠

٩١ - داود (د/ محمد سليمان) : نظرية القياس الأصولى منهج تجريبى إسلامى ، دار الدعوة للطباعة والنشر ١٩٨٤م ٠

٩٢ - دراز (د/ محمد عبد الله) : النبأ العظيم ، نظرات جديدة فى القرآن مطبعة السعادة ١٩٦٩م ٠

٩٣ - زقزوق (د/ محمود حمدى) : دور الإسلام فى تطو الفكر الفلسفى ، مكتبة وهبه ١٩٨٤م ٠

٩٤ - سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية تحقيق وتعليق د/ جلال شرف دار الكتب الجامعية ٠

٩٥ - عبد الجبار (القاضى) : شرح الأصول الخمسة ، مكتبة وهبه ١٩٦٥م تحقيق عبد الكريم العثمان ·

٩٦ - عبد الجبار (القاضى) : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد نشرة وزارة الثقافة بإشراف ومراجعه د/ طه حسين ، د/ إبراهيم مدكور حقق منه ١٤ جزءا ·

٩٧ - عبد الحميد (د/ حسن) : المنهج الارتقائى فى النسق الفقهى حوليات كلية الآداب جامعة الكويت ١٩٨٧م ·

٩٨ - عبد الرحمن (عبد الحكيم) : مباحث العلة فى القياس الأصولى دار البشائر الإسلامية بيروت ١٩٨٦م ·

٩٩ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ·

١٠٠ - عبده (الإمام محمد) : رسالة التوحيد ، تعليق رشيد رضا دار المنار ١٣٧٦هـ ·

١٠١ - عبده (الإمام محمد) : تفسير جزء عم ، مطبعة صبيح القاهرة ١٩٦٧م ·

١٠٢ - غنى (د/ قاسم) : تاريخ التصوف فى الإسلام ، ترجمة صادق نشأت النهضة المصرية ١٩٧٢م ·

١٠٣ - فخرى (د/ ماجد) تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة د/ اليازجى الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤م ·

١٠٤ - فروخ (د/ عمر) : التصوف فى الإسلام ، دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨١م ·

١٠٥ - كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيس منشورات عويدات بيروت ·

١٠٦ - ماسينون : الإسلام والتصوف ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية دار الشعب ١٩٧٩م ·

١٠٧ - مبارك (د/ زكى) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق مطبعة الرسالة ١٩٣٨م ·

١٠٨ - محمود (د/ عبد القادر) : الفلسفة الصوفية فى الإسلام الفكر العربى ١٩٦٧م ·

١٠٩ - نيكولسون : في التصوف وتاريخه ترجمة د/ أبو العلا عفيفي القاهرة ١٩٤٧م .

١١٠ - Hitti, Philip : Islam A way of life Regnery Gatemay in South Bend Indiana 1969 .

١١١ - Khalifa Abdul hakim : Islamic Idealogy Lahore .

١١٢ - Macdonald : Development of Muslim Theology. Lahore 1903 .

١١٣ - Sayyed Hossein Nasr : Ideals and realities of Islam London 1979 .

١١٤ - Tritton : Muslim theology Luzac 1947 .

١١٥ - Wensinck : The Muslim creed Cambridge 1932 .

* * *

الفهرس

مقدمة ٣

الفصل الأول
مقدمات عامة
(٧ - ٣٢)

الشك فى وجود الفلسفة الإسلامية وتسميتها ٩
تعريف الفلسفة ١٢
عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية ١٧
القرآن الكريم ١٧
عامل الترجمة ٢٧
الفكر الشرقى القديم ٣١
طبيعة العقل البشرى ٣٢

الفصل الثانى
النظر العقلى عند علماء أصول الفقه (القياس الأصولى)
(٣٤ - ٦٧)

تعريف علم أصول الفقة وموضوعه ٣٦
تعريف القياس ٣٩
حجية القياس ٤١
نقاة القياس ٤٣
شروط الأصل ٤٦
شروط الفرع ٤٩
العلة وشروطها ٥٠
مسالك العلة النقلية ٥٥
مسالك العلة العقلية (الإستنباطية) ٥٧
الاجتهاد ٦٠
تعريفه ٦١
شروط المجتهد ٦١
الدلالة على الاجتهاد ٦٤
مراتب الاجتهاد ٦٥
خاتمة ٦٧

الفصل الثالث
مشروعية النظر العقلى فى الدين عند المتكلمين
(٧٣ - ١٠٧)

تعريف علم الكلام ٧٥
مشروعية النظر العقلى فى الدين ٧٦
الرد على المنكرين ٧٦
إثبات النظر ٨٦
طبيعة النظر ٩١
ملاحظات على النظر ١٠٧

الفصل الرابع
التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام
(١١١ - ١٥٢)

الرد على المنكرين للنظر العقلى فى الدين وإثبات أحقية النظر ١١٦
نقد الفلاسفة لمنهج المتكلمين ١٢١
نماذج من محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الفلاسفة والدين ١٢٩
الكندى ١٢٩
الفارابى ١٣٨

الفصل الخامس
مقدمات عامة (معناه ـ مصادره ـ مراحله)
(١٥٣ ـ ٢٢٨)

تمهيد ١٥٥
أصل كلمة « تصوف » ١٥٦
تعريف التصوف ١٥٨
مصادر التصوف : ١٦٣
المصدر المسيحى ١٦٥
المصدر الفارسى ١٦٨
المصدر الهندى ١٧١
المصدر اليونانى ١٧٦
المصدر الإسلامى ١٨١
مراحل التصوف ١٩٠
الزهد والتصوف ١٩١
التصوف فى القرنين الثالث والرابع ١٩٩
التصوف فى القرن الخامس ٢١٤
التصوف الفلسفة فى القرنين السادس والسابع ٢٢٠

الفصل السادس
لمحات من الاتجاه الأخلاق عند الصوفية
(٢٢٩ - ٢٦٨)

الفهم الأخلاقى لمعنى العبادات ٢٣٣
العناية بإصلاح الباطن ٢٣٥
أدب الجوارح ٢٣٨
نماذج من أخلاق الصوفية ٢٣٩
الأخلاق عند الغزالى ٢٤٥
معنى الأخلاق ٢٤٥
النفس ٢٤٦
الفضيلة ٢٤٧
إمكان تغيير الأخلاق ٢٤٩
الطريق إلى تهذيب الأخلاق ٢٥١
النية والعمل ٢٥٢
الجبر والاختيار ٢٥٦
حسن الأفعال وقبحها ٢٥٧
السعادة ٢٥٨
الأخلاق العلمية عند الغزالى ٢٦١
١ - فضيلة الألفة والأخوة ٢٦١
٢ - فضيلة الصدق ٢٦٧
٣ - فضيلة الزهد ٢٦٨
المراجع ٢٧١
الفهرس ٢٧٩

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦٣٧ / ٩٥
الترقيم الدولى 1 - 072 - 225 - 977